Héctor Sevilla

ESPIRITUALIDAD FILOSÓFICA

El paradigma de la vacuidad en Nāgārjuna, Śaṁkara y Nishitani

Kairós

Héctor Sevilla

Espiritualidad filosófica

El paradigma de la vacuidad en Nāgārjuna, Śaṁkara y Nishitani

editorial Kairós

© 2018 Héctor Sevilla Godínez

© 2018 by Editorial Kairós, S.A.
Numancia 117-121, 08029 Barcelona, España
www.editorialkairos.com

CREATIVE COMMONS

Fotocomposición: Beluga & Mleka. Barcelona
Diseño cubierta: Katrien Van Steen
Impresión y encuadernación: Litogama. Barcelona

Primera edición: Octubre 2018
ISBN: 978-84-9988-637-4
Depósito legal: B 20.350-2018

Este libro ha sido impreso con papel certificado FSC, proviene de fuentes respetuosas con la sociedad y el medio ambiente y cuenta con los requisitos necesarios para ser considerado un «libro amigo de los bosques».

A *Eso* que responde con silencio a mis preguntas

Sumario

Prólogo **9**

Parte I: Nāgārjuna

1. La mística implícita en la filosofía de la vacuidad de Nāgārjuna **23**

2. El camino hacia la metafilosofía **55**

Parte II: Śaṁkara

3. La idea del conocimiento en el Advaita y el gran despertar **75**

4. Conciencia y liberación en el pensamiento de Śaṁkara **107**

5. La no-dualidad y el sí mismo **129**

6. Ser la realidad **145**

Parte III: Nishitani

7. Aportaciones de la filosofía de Nishitani al pensamiento de Occidente **171**

8. El yo y el vacío de Nishitani **183**

9. La nihilidad como preámbulo a la vacuidad **195**
10. La espiritualidad filosófica implícita en las aportaciones de Nishitani **221**

Conclusiones **249**
Epílogo **263**
Notas **265**
Bibliografía **279**

Prólogo

Lo relativo a la espiritualidad usualmente es asociado a religiosidad. Es mi deseo que el lector no comparta esa opinión; de ser así, el libro coadyuvará para que sean conocidas otras posibilidades; de no serlo, seguramente proveerá de fundamentos mediante algunas de las ideas vertidas en estas páginas. Si bien la experiencia religiosa puede ser espiritual, no toda intención espiritual debe ser sometida a los estándares de la religiosidad.

Asimismo, la mística, entendida como el conjunto de actividades y perspectivas desde las cuales se busca lograr una identificación con algo de mayor estatura a lo humano, está en franca relación con la espiritualidad. En ocasiones, vinculada al ascetismo, la contemplación o el ejercicio intensivo de las virtudes, la actitud mística puede también encontrarse en la indagación inherente a la actividad del filósofo. Justamente, la motivación de la que fue derivado el presente libro tuvo su cuna en la paulatina asociación que en mi propia búsqueda personal he realizado de la filosofía y la espiritualidad. No pretendo con esto sonar como teísta, creyente, religioso o miembro de alguna asociación con intereses proselitistas, sino todo

lo contrario: como un promotor del ejercicio filosófico hasta las últimas consecuencias.

Es sabido que la postmodernidad nos ha inducido a la duda sobre los planteamientos de la razón, pretendiendo no considerar los innumerables hallazgos que por su mediación han sido logrados. No se trata, por tanto, de negar los alcances de la racionalidad, sino de ampliar sus horizontes mediante la inclusión de otras áreas abiertamente excluidas en los ámbitos académicos. La razón humana, con todo el límite implícito en que se funda, es el antecedente de un ejercicio de contemplación en el que los signos, las nociones y las palabras pueden ser trascendidas. Un camino para tan osada finalidad es el paradigma de la vacuidad que está presente en la filosofía de Nāgārjuna, los planteamientos de Śaṁkara y los señalamientos de Nishitani.

Claramente asentados en el ámbito de la que se suele llamar cultura oriental, los tres autores elegidos han permanecido con mínimos reflectores en el amplio desfile de pensadores ofrecidos a los estudiantes de filosofía en Occidente. Confieso incluso que, de no haber sido por mi osada incursión personal en sus textos, habrían permanecido desconocidos para mí. Las letras que danzan en este fondo blanco, tienen la finalidad de acercar el pensamiento oriental, concretamente el paradigma de la vacuidad de estos tres autores, a aquellos que deseen incursionar en un sendero filosófico alternativo que permita una comprensión distinta de los planteamientos tradicionales. De hecho, la misma idea de que estos pensadores representan una alternativa ha sido forjada desde una visión eurocentrista del mundo.

A partir de mi vinculación con la temática de la nada, y principalmente con la búsqueda de comprensión hacia tal paradigma, tan poco socorrido en nuestros días, era cuestión de tiempo el involucramiento con autores como los trabajados en estas páginas. Las felices excepciones en las que me he encontrado con interlocutores que, centrados en una perspectiva ontológica inversa, confrontan sus puntos de vista desde un enfoque centrado en la vacuidad, fueron suficientes para hacerme cargo, gustoso, de esta empresa. Si bien es cierto que cada capítulo cuenta con una introducción particular, considero conveniente introducir algunos lazos temáticos con quien acompaña estas letras.

El primer autor abordado es Nāgārjuna, quien, a pesar de haber pisado esta tierra hace casi dos milenios, logró hilvanar un tejido sólido para fundamentar la vinculación entre el Camino Medio y la vivencia mística. El notable filósofo indio elaboró el libro de los *Versos sobre los fundamentos del Camino Medio* o *Mūlamadhyamakakārikā* (MMK), en el cual se ofrece un abordaje significativo sobre lo real, lo ilusorio y lo verdadero, cuestión que continúa siendo objeto de estudio. La idea de vacuidad de Nāgārjuna está inserta en lo que podría denominarse un esbozo de metafilosofía, la cual supera los planteamientos y nociones tradicionales que son, precisamente, los que deben ser vaciados. Este soltar los conceptos es un primer indicio de espiritualidad.

El fundador de la escuela del Camino Medio (*Madhyamaka*) realizó a tal grado su misión filosófica que su estudio permite clarificar las fronteras de la filosofía en su camino hacia la vi-

vencia metafilosófica. No obstante, la transmisión de este saber no puede eludir el uso de argumentos a través del lenguaje, lo cual aumenta las posibilidades de la confusión o las inadecuadas interpretaciones. Así, el lenguaje se vuelve un medio útil, aunque distorsionante, de cualquier mensaje originario. Justo por eso, la invitación de Nāgārjuna es a la propia elaboración de conclusiones a partir de los textos.

El uso del conocimiento como medio para el control altera los aprendizajes y deforma la finalidad del conocimiento, volviéndolo un arma y no una herramienta para la liberación. Por ello, asociar la filosofía con la espiritualidad es una tarea de la que no se puede prescindir sin obtener consecuencias. El impulso del investigador nace de la conciencia de una ausencia, esto es, del reconocimiento de la ignorancia y de la insensatez. El filósofo, como místico de la palabra, sabe que sus utensilios no son absolutos y está siempre a la orilla de lo que su razón ofrece. El Camino Medio, que sustenta el pensamiento del también llamado segundo Buda, será el inicio de nuestra propia indagación.

El segundo capítulo de este libro está dedicado a Śaṁkara, responsable de la consolidación de la filosofía Advaita hace más de un milenio. Igualmente originario de la India, Śaṁkara ha sido considerado de forma unánime como el pensador de la no-dualidad; es evidente que, en tal orden de ideas, no debe separarse la vivencia espiritual y la indagación filosófica. Mediante el análisis de algunos pasajes del *Advaita Bodha Dipika* (*La lámpara del conocimiento no-dual*), el *Vākyavritti* (*La exposición de la sentencia*), la *Bhagavad-Gītā* (*La canción de Bhagaván*)

o el *Ātmabodha* (*El conocimiento del sí mismo*), todos escritos o interpretados por el referido pensador hinduista, se indagará el vínculo entre filosofía y espiritualidad. Asimismo, serán abordadas algunas de las principales sentencias de los *Vedas*.

Como seguramente es notorio, en casi todas las latitudes ha surgido una nueva valoración del pensamiento oriental, cuestión que no es generalizada ni siempre sustentada en forma suficiente. Son comunes los desplantes de individuos histriónicos que aseguran haber logrado la Iluminación y que se proclaman como guías de los demás. Contrariamente a tal conglomeración trivial de salvadores, Śaṁkara intentó persuadir a los que se iniciaban en los caminos del conocimiento de sí a que avanzasen por su cuenta a fin de concluir satisfactoriamente sus logros espirituales; era consciente de que los aprendices están inicialmente sustentados en la *upādhi* o apariencia. Así, incluso la idea de considerarse alguien que ha logrado el despertar debe ser puesta en duda. Útil y sin parangón resulta esa enseñanza.

En sintonía con tales planteamientos, el segundo capítulo señala la relación de los conceptos de *jīva* y *ātman*, ofreciendo una revisión de las implicaciones de la afirmación «Tú eres *Eso*». Precisamente, la correcta utilización del término *Eso* garantiza que lo innombrable e imposible de ser categorizado sea apartado del control del intelecto. *Eso* que es la Realidad, no puede ser conocido, pero es posible serlo. Lo que el Advaita denomina como disolverse en *Brahman* es la más brillante representación de la trascendencia de la razón sostenida en escalones aportados por la filosofía de las *Upaniṣads*.

La tercera y última parte de este intrépido contenido está dedicada a Nishitani, miembro destacado de la escuela de Kioto y el más contemporáneo de los autores revisados en este compendio. En sintonía con la liberación propuesta por el Advaita, el filósofo japonés enfatiza la utilidad de dudar sobre lo que hemos considerado nuestro propio yo. De tal modo, la cotidiana y trivial invitación a ser uno mismo, escuchada sin ningún filtro escéptico, resulta inviable al considerar que el yo que hemos asumido no es remotamente lo que somos. Por ende, la facultad de considerar la vacuidad de nuestros saberes es el punto de partida de la espiritualidad filosófica que tantas veces proclamó el alumno de Tanabe.

Con claridad se observa que las abstracciones insertas en la disertación de estos autores vuelven operante la necesidad de distinguir agudamente los conceptos y los peligros implícitos de permanecer en la confusión. Nishitani abunda en las distinciones entre nihilismo y vacuidad, religión y espiritualidad, Dios y deidad. Con precisión delineó las nefastas consecuencias de atribuir los acontecimientos del mundo a una personalización de Dios. Al igual que Nāgārjuna y Śaṁkara, el pensador de Kioto acusa la caricaturización que en nombre de las creencias religiosas se ha hecho de Dios. Esto no representa un acto de ateísmo, sino de compromiso filosófico sustentado en una profunda mística. La intuición de la deidad de los tres autores no está centrada en antropomorfismos de ninguna clase.

La filosofía espiritual de Nishitani logró proponer la idea de una deidad centrada en la vacuidad. Precisamente en la perspec-

tiva de la carencia es como inicia el pensar filosófico, de modo que la nihilidad del hombre, representada en su corrupción, su límite y su degeneración es siempre una oportunidad para comenzar la búsqueda. Esto, probablemente, resulte algo esperanzador en un mundo donde han sido desterradas las utopías. De los planteamientos de Nishitani es posible, por tanto, rescatar una propuesta ética cuyo baluarte primordial es la práctica de la responsabilidad a través del pensamiento.

La elección de cada uno de los tres filósofos referidos ha seguido la intención de abarcar un periodo de dos milenios y una distancia de varios siglos entre sí. Naturalmente, el presente esfuerzo por delinear la filosofía del Camino Medio, del Advaita y de la vacuidad no representa ni abarca la totalidad de alternativas disponibles para su estudio. Hacer un recuento general no es, de ningún modo, una virtud de esta obra. Lo que sí se intenta es mostrar las intersecciones de tres autores que, distantes entre sí en el tiempo, han vislumbrado una evidente conexión entre su labor racional y la espiritualidad, incluso sin concebir la opción de separarlas.

La filosofía puede resurgir como eslabón que favorece la recuperación de la conciencia en sociedades distraídas que han perdido la atención a lo esencial. La vuelta al pasado no es forzosamente un retroceso si se entiende que los tesoros se han descubierto tras excavar en las profundidades de la historia. Nadie encuentra diamantes en el aire. Los aportes de Nāgārjuna, Śaṁkara y Nishitani, así como la comunidad que los tres generan al sostenerse en el paradigma de la vacuidad,

velada o desveladamente, constituyen un respiro ante el agobio, un derroche invaluable que exige disciplina a los que deseen enriquecerse. La pretensión de este libro es facultar la posibilidad de tan digna búsqueda.

Sirvan estas páginas a aquellos que han hecho de su vida una prosa en donde las preguntas solo son superadas por el silencio.

Parte I: Nāgārjuna

En ningún lugar descubriremos jamás una entidad que podamos considerar como surgida a partir de sí misma.[1]

El presente capítulo tiene la intención de mostrar la colindancia entre la filosofía de Nāgārjuna, conocida como el Camino Medio, y la vivencia mística. A través del análisis de los MMK, se referirá la implícita vacuidad de la idea misma de vacío y se conjuntarán argumentos para mostrar la paradoja que encierra cualquier expresión sobre la realidad del mundo y de las cosas. Asimismo, partiendo de dos traducciones al español de la obra cumbre del fundador del *Madhyamaka*, una elaborada por Abraham Vélez y la otra por Juan Arnau, se señalarán los aportes místicos y filosóficos de Nāgārjuna, se enfatizará su vínculo con las enseñanzas del Buda, se abordará la triangulación entre lo real, lo ilusorio y lo verdadero, y se aportarán algunos esbozos fundamentales de lo que podría denominarse metafilosofía, así como la relación de esta con la espiritualidad.

El contenido se centrará, además, en comparar el uso de distintos términos utilizados en las dos traducciones referidas anteriormente, mostrando el mayor énfasis filológico en Vélez y la intención didáctica y explicativa en Arnau. Por su parte, el artículo tiene seis intenciones filosóficas concretas: a) mostrar

que el Camino Medio, en su énfasis particular, no representa propiamente un Camino por seguir y que tampoco puede tener el carácter de estar situado entre otros dos caminos, es decir, no puede ser medio; b) delimitar las implicaciones de la idea de vacuidad en Nāgārjuna y clarificar la opción de interpretarlo desde un enfoque nihilista, pese a que es la veta menormente utilizada; c) vincular la filosofía con la mística, labor poco común en ámbitos académicos en los que cualquier cosa que vincule a la razón con la espiritualidad suele ser desestimada; d) señalar los elementos de interacción entre el *Madhyamaka* y el budismo del cual forma parte la escuela de Nāgārjuna; e) afirmar que el ejercicio filosófico conduce a la instalación de una actitud distinta ante la vida que, cuando es llevada hasta la última frontera, implica una vivencia metafilosófica; f) construir un puente entre lo que se ha denominado espiritualidad y lo que se ha construido como filosofía a través de la historia de la humanidad. En tales sentidos, la filosofía, enraizada en la honesta búsqueda, es también un modo, un camino alterno o una derivación de la pregunta por el mundo, por los hombres y por el ser, lo cual implica una animosidad que se dirige a la comprensión y es impulsada por la conciencia de una falta de respuesta o por un vacío que debe llenarse.

En la tradición en la que fueron escritos los MMK se concebía la literatura como una herramienta de transmisión del pensamiento; en ese tenor, el presente texto no desestima la alternativa de utilizar metáforas y recursos propios del género explorado por Nāgārjuna. En los tópicos tratados se ha mantenido

la precaución de evitar proponer el Camino Medio como la única vía al descubrimiento de la verdad, sobre todo si se considera que tal intención, en la óptica de la vacuidad, es desestimable y quimérica.

1. La mística implícita en la filosofía de la vacuidad de Nāgārjuna

Consideraciones preliminares sobre la filosofía de la India

En Occidente se suele pensar que la filosofía se inició en Grecia y que todo el pensamiento ha tenido en los pensadores europeos la cuna central y exclusiva del ejercicio racional del mundo. Tal opinión, además de ingenua, está ampliamente dotada de ignorancia y miopía. Tal como refieren Tola y Dragonetti:

> Muchos estudiosos de la filosofía piensan y expresan que en la India no hubo filosofía, que la filosofía nació en Grecia y que solo existió en Europa. Esta opinión no deriva en la mayoría de los casos de un estudio serio y objetivo del problema de si existió filosofía en la India, pues este estudio requiere inexorablemente, ante todo y sobre todo, el conocimiento del pensamiento de la India, y los que se adhieren a esa opinión carecen en su mayoría de ese conocimiento.[2]

La importancia que se otorga en Occidente a la filosofía de la India no ha sido proporcional a su influencia implícita en el mundo. Es notable la división de escuelas y corrientes derivadas de la historia del pensamiento en la India. Incluso, algunos libros ofrecen una labor didáctica sobre los elementos epistémicos que fueron utilizados en la argumentación realizada por filósofos hindúes antiguos,[3] así como distintos referentes y distinciones entre sus mitos y sus razonamientos.[4]

Tola y Dragonetti realizaron una serie de argumentaciones claras y contundentes respecto a la importancia de la filosofía de la India. Las tesis sostenidas por los autores referidos[5] se sintetizan en cuatro: a) por lo menos hasta el siglo XVII, la India y Grecia, junto con toda Europa, mantenían una reflexión filosófica sobre los mismos temas y con un abordaje similar; b) existen manifestaciones de irracionalidad en la filosofía griega y europea que son tan numerosas como lo pueden ser en la filosofía india; c) sí existió una filosofía de la India; d) la comparación entre el pensamiento indio y el occidental se debe realizar en función de lo formulado hasta antes del siglo XVII o, en su caso, considerar los aspectos de la filosofía de los siguientes siglos que fueron una continuación de los formulados previamente. El último inciso hace hincapié en que las diferencias culturales entre la India y Europa, sobre todo después del siglo XVII, significaron claras separaciones en la manera de entender el mundo, interactuar entre las personas, aprender sobre la realidad y, por supuesto, practicar filosofía. Entre las diferencias culturales, contextuales e históricas, se encuentran el incremento militar, la revolución

industrial, la mentalidad científica y el debilitamiento religioso que se vivió en Europa. Por su parte, en la India, al no suceder tales acontecimientos, la filosofía mantuvo una continuidad de intereses y lineamientos.

De acuerdo con Tola y Dragonetti, la historia de la India tiene tres etapas generales. Del 1500 a.C. al 800 a.C. es la época védica; del 800 a.C. al 300 a.C. es la época brahmánica; finalmente, la que corre desde el 500 a.C. hasta la actualidad se le sigue considerando la época del hinduismo, en la cual florecen el budismo y el islamismo. Todo esto se ha desarrollado a pesar de que no fue hasta 1947 cuando surgió la República de la India, sacudiéndose el dominio inglés.

Nāgārjuna: entre la leyenda y la enseñanza

Una de las figuras más representativas de lo que podría denominarse *espiritualidad filosófica* es, sin duda, Nāgārjuna. Su pensamiento y su particular estilo para abordar la comprensión de la realidad fueron significativos y claros. No obstante, su origen histórico y los datos biográficos que lo circundan no han sido suficientemente consensuados y aún persisten varios aspectos sin resolver en relación con su vida personal.

Baste decir que existen al menos cuatro versiones de lo que se ha llamado la leyenda de Nāgārjuna; dos de estas versiones son de origen chino, redactadas por Kumarajiva y Xuanzang respectivamente; a la vez, dos más provienen del Tíbet, concre-

tamente elaboradas por Buston y Taranatha. De la primera de las cuatro, la de Kumarajiva, se debate aún si consiste solamente en una traducción de algunos textos sánscritos que eran de uso común en la India.

Uno de los aspectos en los cuales coinciden las distintas versiones es en la entrada de Nāgārjuna a la orden budista, aunque se mantiene la controversia sobre los motivos que pudo haber tenido para ingresar a ella. En la versión de Kumarajiva, el motivo se asocia a la intención de modificar su propia vida descuidada y tendente al placer; por el contrario, en lo contado por Buston, Nāgārjuna ingresó en el monasterio a instancias de su padre, quien le protegía de una profecía que le aseguraba la muerte de su hijo si no cumplía con una vida monacal. Justamente, las fuentes tibetanas refieren, según Vélez,[6] a un Nāgārjuna con características mitológicas que vivió en tres épocas diferentes y por más de seiscientos años. Evidentemente, esto puede ponerse a debate, pero es claro que, de acuerdo a las diversas fuentes sobre su biografía, se establece que fue el filósofo que escribió los MMK y fundó la escuela del Camino Medio (*Madhyamaka*) en el siglo II o III, además de lograr ser uno de los más notables maestros del budismo tántrico a inicios del siglo VIII.

Según las fuentes tibetanas, Nāgārjuna nació en el sur de la India, su familia era rica y formaba parte de la casta de los brahmanes. Se alude al hecho de que se ordenó monje y adoptó el nombre de Srimanta. Además, se dice que era capaz de transformar diversos metales en oro y que era hábil, mediante sus conocimientos de alquimia, para prolongar la vida de otros. Se

cuenta que uno de los beneficiados de este último prodigio fue el rey Udayibhdara, quien alargó a tal grado su existencia que su propio hijo, el príncipe Sakitman, deseó con desesperación la muerte de su padre para lograr tomar su trono. Nāgārjuna, de acuerdo con esta versión, fue asesinado por Sakitman, quien le cortó la cabeza. La leyenda refiere que la cabeza y el cuerpo de Nāgārjuna se mantuvieron intactos tras petrificarse inmediatamente y que en algún momento lograrán volverse a reunir.[7]

El nacimiento de Nāgārjuna al sur de la India es una coincidencia entre las fuentes tibetanas y chinas; estas últimas concuerdan también en su origen brahmánico. A diferencia de la versión tibetana, no se habla de ningún adivino que predijera su muerte prematura. Se afirma que siendo joven se hizo invisible para seducir mujeres en un palacio. Posteriormente, luego de que se diera muerte a varios de sus amigos, se dio cuenta de que el deseo es la raíz del sufrimiento. Producto de esta experiencia ingresó en la comunidad monástica budista. Su muerte en la versión china se debió a que aceptó serenamente la intención de un monje rival que deseaba su muerte; tras consultarlo y escuchar la afirmación de su oponente, Nāgārjuna murió en sus aposentos.[8]

Las versiones sobre la vida de Nāgārjuna vuelven obligatoria la sentencia, oportuna para todo aquel que aluda o escriba sobre este pensador, de especificar a cuál de entre todas las opciones del Nāgārjuna histórico se hace referencia. En el caso de los trabajos de Vélez y Arnau, dos traductores de los MMK, el énfasis está puesto en el pensador budista del siglo II o III, fundador de

la escuela del Camino Medio o *Madhyamaka*. El presente texto sigue la misma ruta.

Al igual que sucede con el Buda, se sabe poco de la vida de Nāgārjuna e incluso algunos dudan de que sea una figura histórica. No obstante, «Nāgārjuna […] ha sido sin lugar a dudas el pensador indio del cual más se ha escrito entre los especialistas modernos».[9] Es notable que la neblina inserta en la vida de Nāgārjuna ha aumentado el misterio alrededor de su existencia y el origen de su doctrina. De acuerdo a Vélez, en alusión a los hechos históricos de la vida de Nāgārjuna, "no hay criterios totalmente objetivos desde los que se pueda distinguir entre lo que ocurrió en realidad y lo que es ficción, leyenda o hagiografía".[10] Asimismo, no hay manera de saber su ubicación temporal en el mundo, pues no hay datos para afirmar con plena exactitud la fecha de su nacimiento y muerte.

Si bien se atribuye a Nāgārjuna la fundación del Camino Medio o *Madhyamaka*, no hay datos históricos para afirmar que también haya fundado el budismo Mahayana o que haya elaborado los *sutras* del *prajñāpāramitā*. Por otro lado, tal como afirma Vélez,[11] es posible realizar una interpretación nihilista de los escritos de Nāgārjuna en el ámbito de las investigaciones relacionadas con el budismo. Algunos de los principales representantes de esta veta son Jean Saint Hilaire, Louis de La Vallée y Max Müller. El enfoque que seguirán estas líneas es justamente esa opción, no desde una óptica en la que el nihilismo promueve la destrucción o la aniquilación, sino en función de que la experiencia de la vacuidad y el reconocimiento de la

inexistente consistencia del conocimiento tienden a la consideración de una vivencia mística alternativa. Considero que es esa, precisamente, la principal enseñanza que puede desprenderse de la leyenda de Nāgārjuna.

El Camino Medio

De entre los libros escritos por Nāgārjuna, indiscutidamente el más conocido es MMK; según Arnau, «es uno de los textos filosóficos más importantes de la historia y del pensamiento en Asia».[12] Uno de los objetivos de tal obra fue promover algunos símbolos que identifican a los budistas, así como ofrecer una clara idea de la vacuidad de los mismos conceptos. El término de vía media alude a la liberación de los extremos epistémicos utilizados en el contacto con las cosas; por un lado, la postura relativista que reduce el contenido de las cosas a la interpretación del individuo; por otro, el afán objetivista, desde el cual se afirma que es factible emitir una deliberación verdadera de las cosas y los sucesos. En la primera de ambas se asume la variabilidad de las cosas respecto a lo que se cree de ellas, por lo tanto, se acepta su contingencia eidética; en la segunda se promueve una desconexión de todas las entidades entre sí, aludiendo a una especie de independencia suprema en la que cada cosa existe por sí misma, sin ningún tipo de relación con el resto de lo existente.

El *madhyamika*, o seguidor del Camino Medio, considera

que no hay opción para afirmar lo que realmente son las cosas, es decir, que los fenómenos no pueden producir predicados sobre ellos mismos, que no hay manera de emitir una comunicación precisa sobre un suceso o que sea totalmente apegada a lo sucedido; en otras palabras, que el significado no será nunca idéntico al significante, que la etiqueta no es lo etiquetado, que lo expresado no se sujeta a lo que motivó la expresión y, en suma, que las palabras son un camino distorsionador de los mensajes; más aún: que los mensajes mismos no transmiten veracidad. En ese sentido, el mundo no se estructura a partir de nuestro lenguaje y, por ende, «aunque apliquemos predicados a ese mundo (cosa que hacemos constantemente), esos predicados carecen de naturaleza propia (*svabhava*) y tienen una existencia meramente convencional».[13]

Es evidente que la idea de que los sujetos creamos o construimos el mundo, que elaboramos la realidad a partir de nuestras significaciones de la misma, proviene de un planteamiento equívoco, a saber: que los individuos tenemos el control de lo que nos rodea al mediatizarlo mediante símbolos. A diferencia de este planteamiento, en la idea de Nāgārjuna lo que podemos crear es justamente nuestra representación de la realidad, no la realidad; de paso cabe delimitar que la representación estará constantemente estructurada, controlada o sujetada, por las elaboraciones previas o las asociaciones con las que cuente la persona según sea su cosmovisión. Sin importar qué tan elaborada sea esa representación o la explicación que de la misma se derive, cualquier cosa que sea dicha estará llena de vacuidad.

Bajo esta óptica, es claro señalar que «*Los Fundamentos del Camino Medio* tuvieron como objetivo el rechazo de todo un lenguaje escolástico heredado, y uno de los temas centrales de este trabajo fue la idea de que la doctrina del vacío debería conducir también al rechazo de todas las opiniones (*drsti*)».[14] La herencia lingüística referida podría provenir de los embates religiosos de la antigüedad o de cualquier doctrina autoritaria que centra su poder en lo que se dice, afirma o argumenta. Al liquidar el poder de las palabras, al menos en lo tocante a su posibilidad de expresar la realidad, Nāgārjuna dinamita toda opción de explicar con certeza; con esto se pierde la seguridad en las creencias o explicaciones y se experimenta la vacuidad de los símbolos. En la actualidad, el mensaje de Nāgārjuna aún tiene vitalidad y provecho si se advierte la vacuidad de los discursos en los distintos ámbitos de la vida pública o privada, religiosa o laica, vulgar o académica.

A pesar de la firmeza de la propuesta de Nāgārjuna, podría objetarse que, justamente, no puede existir solidez si no hay un algo, un conocimiento válido o un concepto incuestionable desde el cual pueda erigirse un planteamiento, sostenerse un argumento o fundamentarse una propuesta. Siendo así, el Camino Medio no es ya un camino, pues no hay un punto de llegada al cual uno deba dirigirse, ni existe, tampoco, un punto de partida; de tal modo que ¿cómo puede llamarse «camino» a aquello que no se dirige a ningún sitio ni de ningún lugar proviene? Es en esta aporía en la que puede comprenderse que «la propuesta del *mādhyamika* se presenta entonces como una no posición y en

este sentido se considera inexpugnable. No es posible refutarla porque no pretende probar nada, ni consiente en proponer tesis alguna».[15]

La propuesta de Nāgārjuna es tan sustancial que pierde la sustancia en sí misma para ser válida. Al advertir sobre la vacuidad de todos los conceptos, de todos los caminos y creencias, tampoco puede sostenerse debido a que, para ser expresada, también recurrió al uso del lenguaje, a la realización de un conjunto de asociaciones y a, sin duda, la apropiación de una serie de códigos y símbolos. Poner de manifiesto la vacuidad vacía la manifestación, al señalar la deconstrucción necesaria se destruye el señalamiento mismo, al reducir todo al absurdo se absorbe la reducción en la misma absurdidad.[16] La réplica del *madhyamika* aplica para todo lo que pueda ser afirmado y, al mismo tiempo, no se encuentra en la posibilidad de replicar debido a que la réplica misma es replicada al pronunciarse. El seguidor del Camino Medio no puede más que admitir que debe enfrentarse a sí mismo, comenzando por el reconocimiento de que no hay un «sí mismo» al cual enfrentarse y que el enfrentamiento no es posible.

Es claro que en la erradicación de toda afirmación no puede afirmarse la negación, pues esta misma negación lo dejaría de ser si se sostiene en una afirmación. Asimismo, la negación de la negación es improcedente porque aquello que se hubiese destruido al ser negado acabaría afirmándose negando la negación. La postura media procede, por tanto, en reconocer la no-postura, la unificación de la afirmación y la negación en la vacuidad; en otras

palabras, solo puede unirse lo afirmado y lo negado en el punto del vacío, es decir, cuando lo afirmado no se afirma y lo negado no se niega o cuando lo negado no se afirma y lo afirmado no se niega, a saber: cuando no hay categorías, es decir, en el ámbito de la vacuidad. El Camino Medio ya no es, en ese sentido, un camino tradicional, se vuelve el camino del no-camino, justo el punto en el que cualquier sitio es parte del camino, pues no hay un sitio al que deba dirigirse el andar.

El *madhyamika*, en su categoría de «andador» del Camino Medio, puede establecer la conexión de todas las cosas entre sí y, por ello mismo, reconoce el surgimiento dependiente de las cosas entre sí. Nada surge desconectado del resto de las cosas particulares, de modo que todos los caminos llevan al mismo sitio si así se logra comprender. Si bien esto podría llevar a la interpretación pragmático-lingüística del pensamiento de Nāgārjuna, la cual es representada especialmente por Garfield[17] a través de su celebrable alejamiento del dogmatismo, también pueden vislumbrarse alternativas místicas que no tiendan al escepticismo hacia lo metafísico.

La valentía implícita en la comprensión de la vacuidad de las expresiones, fortalecida por el reconocimiento honesto de las fronteras de la razón y de las limitaciones de toda percepción derivada de un ente humano, es abiertamente metafilosófica al ir más allá de la intención filosófica ordinaria de dar *una* explicación al mundo. Esto está asociado a un comprometido nihilismo que es, a todas luces, místico. Aquí, lo místico es aludido para enfatizar el carácter inefable de la experiencia humana en cone-

xión unitiva con la realidad cósmica o, en otras palabras, con un ámbito transpersonal ajeno a intermediación humana. No debe asociarse, en este punto, lo místico con lo religioso, a pesar de que en ambientes religiosos pueda experimentarse (cuando la expectativa religiosa es superada) una vivencia mística. Puede decirse, en esa lógica, que el Camino Medio no lleva a la mística, sino que es producto de la mística o, mejor aún, *es* mística.

Colindante con la vivencia mística, el Camino Medio permite la erradicación de los apegos y la puesta en duda de la independencia de las cosas entre sí. Una vez que se ha asumido que la unión de las cosas entre sí es irrenunciable, la comprensión del surgimiento en dependencia disminuye la sensación de necesidad del otro. La actitud apofática (centrada en la negación), característica del Camino Medio, consiste en que lo que se predica de las cosas no coincide con las cosas mismas; de esto se desprende la aceptación de la nulidad de las expresiones y la vanidad de términos comunes como «sabio», «inteligente» e, incluso, «místico».

Un contenido esencial del pensamiento de Nāgārjuna, distinto al de Śaṁkara (el exponente del Vedānta Advaita), es que, «a fin de vivenciar lo absoluto, es necesario liberar nuestras vivencias de la dualidad del sujeto y el objeto y, en general, de toda contaminación por ideas y conceptos sobrevaluados».[18] Esta contaminación no se erradica proponiendo nuevos conceptos, ni forjando una alterna asociación entre los mismos, sino que puede obtenerse cierta purificación manteniendo una sola idea presente, la de la vacuidad de los mismos conceptos.

El Camino Medio, o la Vía Media, representa una retórica que promueve, según Arnau,[19] tres fines: el deleite, la conmoción y la persuasión. Usualmente, se ha concebido la idea del vacío como una derivación del budismo, pero en realidad es una idea que lo antecede, aunque haya encontrado en su cobijo una mayor difusión y didáctica. El goce derivado de la comprensión del vacío puede asociarse a la enseñanza budista, pero no es, de ninguna manera, exclusiva de ella. Por otro lado, una vez que se ha permitido el florecimiento de la comprensión de la vacuidad, el Camino Medio lleva a la compasión por las personas que no han logrado la comprensión referida y que viven, por tanto, esclavizadas a los conceptos, preceptos, costumbres, roles, modalidades, estructuras y convencionalismos de la vida social. Por último, la compasión por los demás atrae la necesidad de persuadirlos, por medio de una inducción confrontadora, al reconocimiento de la vacuidad de los términos que utilizan.

Este último aspecto tiene cierta resonancia con el trabajo mayéutico realizado por Sócrates en la polis griega; sus conclusiones, centradas en el reconocimiento de la ignorancia, pueden ser claramente asociadas a las que se derivan del Camino Medio, excepto porque en este último, además del reconocimiento humilde de la ignorancia, se propone que en realidad no hay algo que conocer, por lo que el mismo término de «ignorante» termina siendo vacío y carente de sentido.

De la nula distinción entre la ignorancia y la sabiduría, justamente porque no hay algo que saber o no hay un camino adecuado para saberlo debido a los filtros distorsionantes con los

que captamos las cosas, se deriva que lo que se había entendido como Camino Medio no es un camino y que tampoco es medio, es decir, no se le puede concebir posicionado entre otras dos vías, pues se ha afirmado que ninguno de los extremos puede ser, propiamente, un camino; de tal modo, el Camino Medio no puede ser medio y no hay manera de que se le entienda como camino. Aún más, el concepto de vacío, implícito en el camino propuesto por Nāgārjuna, constituye, por sí mismo, otro más de los conceptos vacíos. Enseguida se abordará la vacuidad del vacío o la aparente contradicción del afán de vaciar los significados contenidos en las palabras a partir del significado de la palabra *vacío.*

La vacuidad de la idea de vacío

La vacuidad no es producto de un ejercicio deliberativo, sino que tiende a la vivencia práctica de la sustracción de toda especulación y, por tanto, la ruptura del vínculo de dependencia hacia ellas. Lo que en el Buda es visto como la insustancialidad, en Nāgārjuna es representado como la vacuidad; puede deducirse que, al no existir sustancia, lo permanente es la condición vacua. En ese sentido, «Nāgārjuna imaginó todas las cosas vacías, y tuvo al mismo tiempo la valentía de reconocer que ese pensamiento que imaginaba el mundo vacío era a su vez vacío».[20]

La idea de la vacuidad de Nāgārjuna rompe también con la temporalidad; de tal modo, el presente, el pasado y el futuro son

una ilusión. Diecisiete siglos después, el filósofo británico John McTaggart advirtió que nuestra concepción usual del tiempo es contradictoria, pues de los hechos que sucedieron en el pasado puede también decirse que eran futuros antes de que sucedieran, a la vez que eran parte del presente mientas sucedían; de tal modo, son dependientes del momento en que se juzgue. Esta aporía, aun actualmente discutida, muestra la vigencia del pensamiento que nos ocupa. De acuerdo con Martín Sevilla,[21] las distinciones de espacio, diferencia, identidad y temporalidad fueron indicadas por Nāgārjuna como algo lejano al carácter de objetividad, lo cual fue un hallazgo que anticipó al pensamiento de McTaggart.

La palabra *vacuidad* ha sido asociada a varios aspectos que suelen estar vinculados con el budismo; se le comprende como: a) una consecuencia derivada de estadios más profundos de la meditación; b) lo que resta una vez que se ha captado la no existencia del yo; c) la condición en la que no persiste el odio, la ignorancia o la codicia. Asimismo, cuando se advierte que la sustancia de todas las cosas es su insustancialidad, se está haciendo referencia a la vacuidad. No obstante, «afirmar la carencia de naturaleza propia en nosotros y en todo lo que nos rodea no tiene por qué significar nihilismo, pues esta misma afirmación carece a su vez de naturaleza propia».[22] En mi opinión, la idea de nihilismo a la que refiere Arnau está restringida a un nihilismo del que no puede obtenerse beneficio alguno. Por el contrario, si bien en la lógica de Nāgārjuna el término *nihilismo* carece de sustancia y de naturaleza propia, también sucede así con cualquier palabra o expresión, incluida la del *vacío*. De tal

modo, en el entendido de la necesidad de términos que permitan identificar la condición causada por la misma vacuidad, el de *nihilismo*, aunque vacuo en sí mismo, parece ser el más atinado.

Es cierto que para Nāgārjuna «la vacuidad no es ni la Nada ni un Principio Trascendente»,[23] lo cual puede entenderse si se considera que en las descripciones sobre la vacuidad, esta suele estar asociada a los fenómenos, inserta o contenida en los mismos. No obstante, el que los fenómenos contengan la vacuidad o que su naturaleza implícita lo sea está supeditado a la comprensión que de eso tenga la persona que etiqueta, nombra, define o señala la vacuidad de los fenómenos; es decir, la vacuidad estaría reducida a un adjetivo negativo con el cual se estaría describiendo cualquier acontecimiento, palabra o pensamiento. Sin embargo, considerarlo así implica que la vacuidad solo es un término, que es una etiqueta más y, en ese sentido, siguiendo la lógica descrita, no tiene mayor valor que cualquier otro adjetivo. En mi perspectiva, esto representa una disminución del valor mismo de la vacuidad, pues se la estaría encasillando en un término que, si bien sirve para delimitar una atribución de las cosas, está en dependencia de la opinión humana.

Según Arnau, «la vacuidad no quiere mayúsculas ni es algo que esté más allá de los fenómenos, al contrario, es la característica misma de los fenómenos, la textura de eso que llamamos realidad y que Nāgārjuna prefiere llamar ilusión».[24] Evidentemente, comparto la opinión de que la vacuidad sea la característica de los fenómenos y que estos no puedan entenderse sin la idea de la vacuidad, pero es preciso distinguir dos campos diferentes: el

de la hermenéutica y el de la ontología. Cuando se señala que la característica de los fenómenos es la vacuidad, se está realizando una afirmación ontológica, sobresaliendo el hecho de que esto podría ser independiente de la opinión humana; no obstante, el solo hecho de que se requiera un humano para decirlo impide la sustancialidad de la afirmación. Irónicamente, ninguna cosa que sea dicha podría ser (por el hecho de que alguien la dijo) independiente de la opinión. Ahora bien, la consideración de que la vacuidad no está más allá de los fenómenos está restringida, justamente, a un ámbito vacío, pues se encuentra sustentada en un fenómeno más: el de la afirmación personal o la conclusión hermenéutica. De tal modo, si bien es posible concluir que la vacuidad no es la Nada o un principio trascendente, esta misma consideración es vacía, tal como todas las que puedan decirse. Así, no hay manera de permanecer en sintonía con Nāgārjuna si se pretende realizar afirmaciones categóricas sobre lo que es o no es la vacuidad, sobre su vínculo o separación de los fenómenos, sobre su ser o no ser la Nada, sobre su trascendencia o inmanencia.

Naturalmente, si la vacuidad requiere de un fenómeno para manifestarse en él, su carácter será inmanente; pero esta inmanencia particular no impide que, del mismo modo, la vacuidad pueda ser trascendente a los fenómenos. Si la suma de los fenómenos constituye todo lo que se nos presenta como «lo acontecido», ¿dónde podría *caber* todo lo que no ha acontecido, si no fuese, precisamente, en un ámbito de vacuidad? Someter el término de la vacuidad o, mejor aún, asumir que la vacuidad es solo un

término, es equivalente a pensar que el mar es la palabra *mar*. En *Lokātitastava VII*, según cita Arnau, el mismo Nāgārjuna reconoce que, «si hubiera identidad entre la palabra y su objeto, el término *fuego* quemaría en la boca»;[25] por lo tanto, estimar que la vacuidad no puede desprenderse de los fenómenos en los cuales está contenida es evidencia de que se le está atribuyendo únicamente el carácter lingüístico que permite señalar la falta de esencia en las cosas y fenómenos. Es oportuna la pregunta sobre cuál es la vacuidad a la que atribuimos el término *vacuidad*, o bien sobre cuál es la sustancia (¿insustancial?) a la que etiquetamos con la palabra *vacuidad*.

A diferencia de lo que sucede cuando atribuimos un vocablo para designar cualquier objeto en la naturaleza, el término de vacuidad pertenece a un no-objeto que requiere, esto sí, de un objeto (o fenómeno) en el cual evidenciarse. A aquello que está más allá del fenómeno, en el ámbito de lo trascendente o metafenoménico, resulta complejo añadirle el término de vacuidad porque no habría algo particular que estuviese «vacío» o un qué que contuviera el vacío mismo o que se dejase contener por él. Por tanto, lo que se llama vacuidad en el ámbito de los fenómenos podría ser entendido como la nada en el ámbito de lo transfenoménico, como espacio y circunstancia que escapa de lo humano, asumiendo que lo humano es, precisamente, un fenómeno.

En ese sentido, la vacuidad aplicada a los fenómenos no puede ser un absoluto; no obstante, en alusión al ámbito de lo apartado a los fenómenos, dimensión aún desconocida para nosotros, el concepto propicio podría ser el de una nada que, evidentemente,

es distinta a la vacuidad aun teniendo cierta asociación a ella. El término de la vacuidad requiere de un uso cuidadoso, lo cual motivó a Nāgārjuna a la conclusión de que «la vacuidad mal interpretada destruye a los de inteligencia obtusa, al igual que una serpiente mal agarrada o un saber mal aplicado».[26]

Para Arnau, la vía media tiene un carácter paradójico: «Por un lado, hay que reconocer la importancia de la vacuidad, dado que todo lo que existe es vacío, por el otro hay que percatarse de su falta de importancia, ya que la vacuidad es una palabra como cualquier otra».[27] Situarse en la vía media es permanecer consciente de lo anteriormente dicho. Asimismo, el autor referido advierte que «identificar la vacuidad con la nada o con un absoluto trascendente es perder de vista esa vía media o confundirla con algo que no es».[28] Considero que esto evidencia que nuestra concepción fenoménica del mundo se restringe a una perspectiva desde la cual solo podemos intuir la Nada, nunca verla o palparla directamente en los acontecimientos, en los que, a su vez, lo único presente es la vacuidad.

La misma idea de «Camino Medio» o «Vía Media», como he dicho, carece de contenido y no ausenta a la vacuidad en su propia expresión. El camino corresponde a los que caminan, es inherente a lo humano, sin humanos no hay camino al no haber quién los recorra; por ello no solo el término «vacío» pertenece al ámbito de los fenómenos, sino también la expresión «Camino Medio». Apartados de este carácter, la concepción de la Nada hará referencia a aquello que fuera de este ámbito sea contenedor de su propio vacío, sin que ese mismo vacío deba estar conte-

nido por algo. La diferencia entre la vacuidad de las cosas y el vacío implícito que se contiene a sí mismo (y que, por tanto, no es vacío) es que la primera está referida a los sucesos o cosas y es un adjetivo que describe la falta de esencia o contenido, y lo segundo está asociado a la sustancia no sustanciada de una entidad sin ente.

La consideración del vacío, ver al mundo en condición de vacuidad, es una alternativa para lograr una conciencia mayor que no esté anclada en la representación cotidiana de las cosas. Por esto Nāgārjuna asume que «no hay ninguna distinción entre *nirvāṇa* y *saṃsāra*»,[29] justamente por la vacuidad de ambos. A su vez, «no comprender cabalmente la vacuidad podría conducir al desaliento o a la anarquía».[30] Bien comprendida, la idea de la vacuidad es una alternativa de liberación, a pesar de no ser la meta a la cual hay que llegar, pues la misma idea de que existe una meta es ya, de por sí, vacía. Si lo que surge en dependencia es lo que debe entenderse por vacuidad,[31] entonces el Camino Medio se sustenta en el reconocimiento de la múltiple dependencia de todo lo existente y, por tanto, en la aceptación de su vacío. Con esto es observable que la propuesta de Nāgārjuna no tiende a una teorización, sino a un estilo de pensamiento del que pueda desprenderse la constante conclusión sobre la vacuidad de lo que acontece en la vida y, a su vez, la falta de esencia de toda conclusión. Del mismo modo, «la escuela Madhyámika de Nāgārjuna niega el sentido último del concepto de esencia en general, porque afirma que todo lo que existe aparece dependientemente y está, por ello, vacío de esencia inherente, centrándose

así en la interrelación de aparecer dependiente (u originación dependiente) y vacuidad».[32]

Para Candrakīrti,[33] la vacuidad es el utensilio que permite señalar que cualquier forma material o espiritual se encuentra privada de naturaleza propia. Coincidentemente, «la vacuidad es por definición "ausencia de ser propio" (*sv abhava*)».[34] La actitud auténtica derivada de la vacuidad consiste en evitar toda afirmación que pretenda ser definitiva. Por lo tanto, asumir la vacuidad es similar a distanciarse de las apreciaciones cotidianas y mantener un juicio distinto al que la mayoría de las personas, estudiosas o no, mantiene. De esto se deriva la conclusión de que «acaso no exista una noción filosófica que sea más *alter* para el pensamiento ordinario, e incluso para el pensamiento filosófico más sofisticado, que la noción de vacuidad».[35] Para el budismo, lo anterior implica que aquello que se entienda sobre el Buda, el *Dharma* y el *Sangha* debe ser reelaborado desde la perspectiva del vacío.

Es comprensible que la propuesta de Nāgārjuna haya tenido refutaciones y que fuesen señalados, irónicamente, sus vacíos. La escuela Nyāya (hinduista) y los miembros de la escuela Dignāga (budista), ambas contemporáneas al budismo Madhyamaka, fueron contrarias a la enseñanza de Nāgārjuna, pues la consideraban relativista.[36] Está claro que, si todas las cosas son vacías, es sencillo adoptar una posición de desesperanza; sin embargo, tal alternativa es desestimable si se considera que está enraizada en la idea, también vacía, de que las cosas deben tener un sentido y una esencia.

La comprensión de la vacuidad atrae la conciencia del sinsentido contenido en el constante señalamiento de la vacuidad misma; es decir: si se ha logrado penetrar en la conciencia de la vacuidad de las cosas, debe permitirse a la misma idea de vacuidad una permanencia pasajera que no cause obsesiones ni destruya los motivos para la existencia. Esta aparente contradicción encierra la armonía del llamado Camino Medio. En los MMK se expresa del siguiente modo: «Los victoriosos han anunciado que la vacuidad es el abandono de todas las conjeturas. Aquellos que caen presos de la conjetura de la vacuidad [y se obsesionan con ella], esos son incurables».[37] Lograr conjuntamente la habilidad de reconocer la vacuidad en todas las expresiones, cosas y acontecimientos, así como la pericia de saber en qué momento desprenderse de esa misma conclusión, debido a su implícita vacuidad, es un hallazgo poco común. No se trata de esclavizarse en la constante negación de todo, sino de darle un justo medio a las opiniones, permitirlas como un acto inherente a la condición humana, a la vez que sustraerlas y desecharlas para lograr una sana supervivencia.

Lograr comprender la vacuidad es, en suma, un acto de liberación. Concretamente: «A partir de la desaparición de la acción y de las aflicciones hay liberación, la acción y las aflicciones existen a partir de las concepciones, que (a su vez) existen a partir de las proyecciones, pero en la vacuidad cesan las proyecciones».[38] Es lógico señalar que la liberación propuesta a partir del reconocimiento de la vacuidad comparte el carácter vacuo de todas las cosas. Aquello que nos aprisionó y de lo que

debemos liberarnos es, también, vacío. Visto así, no habría algo de qué liberarse, pero esta conclusión solo es posible cuando la liberación ha llegado. Esto nos adentra, en forma ineludible, en la paradoja del mundo «real» al cual pertenecemos (deseándolo o no).

La paradoja del mundo «real»

En algunos libros fundamentales para el budismo, como el *Sutra del diamante,* se recalca que el mundo de los fenómenos pertenece al ámbito de lo ilusorio y se esboza una alternativa intuitiva post-lógica, más allá de lo racional, en la cual se modifica cada una de las concepciones usuales sobre el mundo. En ese sentido, «ver las cosas en términos de esencias es falsificar la realidad».[39] No se trata, por lo tanto, de distinguirse como uno de los «despiertos» del mundo o de adjudicarse un sitio entre la élite que supera al resto de los que están dormidos, sino de reconocer que «hasta los seres completamente despiertos son meras ilusiones, meros sueños».[40]

Visto así, lo esencial en las cosas, en la naturaleza y en el hombre es su falta de esencia, su ausencia de sustento, su vacuidad de sostenes. El *dharma*, o aspecto central de algo, se ubica justamente en la carencia. Esto, además de ser una apología del vacío, representa el germen de una conciencia mayor, más mística y compleja que la convencional. En este tenor es comprensible, de acuerdo con Nāgārjuna, la sentencia siguiente: «La enseñanza de los budas se basa en dos verdades: la verdad convencional

y la verdad según el sentido último».[41] La verdad encubierta del mundo se refiere a que está obstruida por conceptos y términos lingüísticos, es decir, las proyecciones. Aquí, el término *proyección* se refiere a lo que posicionamos simbólicamente en las cosas para darles un nombre o explicarlas. Nuestra costumbre de nombrar lo que nos rodea constituye una obstrucción para el contacto auténtico con las cosas o con la realidad; de tal manera, suponiendo que realizamos intelecciones del mundo, solo naufragamos en la ilusión.

La visión de dos verdades, ampliamente abordada por Gómez[42] y fácilmente asociable a la idea de dos mundos propuesta por Platón, resulta fundamental para el fundador del Madhyamaka. Incluso, considerando tal distinción como un requisito para lograr adquirir la enseñanza del Buda, Nāgārjuna afirmó en los MMK que «quienes no comprenden la diferencia entre estas dos verdades no comprenden la verdad profunda que habita en el mensaje del Buda».[43] Visto así, el uso del lenguaje deviene en una situación peligrosa si no se es capaz de distinguir que lo dicho por las palabras no es idéntico al mensaje originario o a la noción que deseaba transmitirse. Nāgārjuna no aborda la distorsión que sufre el mensaje cuando el receptor interpreta lo comunicado, ni se alude a la influencia de su propio entramado de ideas en la asociación resultante; antes de todo eso, en la sola elección de las palabras que usa el emisor, ya aconteció una distorsión, pues no existen tantas palabras como para describir el cúmulo de situaciones, sucesos, emociones o condiciones íntimas vividas por cada individuo.

En tal panorama, «no tiene ningún sentido apropiarnos de las ideas, hacerlas nuestras, pues las ideas son por naturaleza inapropiadas».[44] No solo es su carácter impropio lo que resulta complejo en las ideas, sino que constituyen un edificio de ficciones, una especie de trama que no tiene una identidad fija. Según Nāgārjuna, los sucesos que están emparejados con la ilusión son tres: el origen, el tiempo y el fin. Por ello, creer que algo se inicia en un determinado momento es un error, lo mismo que suponer que termina o que pasa un lapso desde el inicio y el final. Si el inicio y el cese son cada cual una ilusión, lo es también el espacio imaginado entre los mismos. En el capítulo VII, verso 34, del MMK, Nāgārjuna lo advierte de este modo: «Como un sueño, como una ilusión mágica, como la ciudad de los *gandharva*, así han sido explicados [por el Buda] el surgimiento, la duración y el cese [de los fenómenos]».[45] En la traducción realizada por Vélez, el mismo pasaje se lee así: «Como una ilusión mágica, como un sueño, como una ciudad de *gandharvas*, así es el surgimiento, así es la duración, así es la cesación, se ha dicho».[46] En su versión, Arnau asume que Nāgārjuna se refiere al Buda, pero Vélez deja abierta esa expresión. A su vez, este último no sugiere que lo único que cesa sean los fenómenos (puestos entre corchetes en la traducción de Arnau), sino que permite proyectar un alcance aún mayor.

Un ejemplo más agudo de las discrepancias entre estas dos traducciones es observable en el pasaje que alude a la ficción de la idea del yo, elemento fundamental de la paradoja del mundo real. En la traducción de Vélez del capítulo XVIII, verso 4, se

lee: «Cuando las presunciones "yo" y "mío" han desaparecido externa e internamente, el apego cesa, a partir de la desaparición de eso, desaparece el nacer»;[47] por su parte, en la traducción que realiza Arnau del mismo verso encontramos que: «Cuando las conjeturas con relación a lo mío y al yo se reducen y agotan, cesa la apropiación y se acaba el renacer».[48] Son significativas sobre todo tres distinciones particulares: a) En Vélez, el «yo» y lo «mío» desaparecen tanto fuera como dentro del individuo, aludiendo a que la persona ha dejado de conceder credibilidad íntima a tales conceptos; en Arnau, más que una desaparición se menciona un agotamiento, el cual implica que tales conceptos ya no son suficientes y que se consideran improcedentes, más en un sentido racional; b) la expresión «el apego cesa» tiene una connotación mayormente emocional, pues es algo externo lo que termina (el apego) y se lo observa como un sustantivo que se reduce; en la traducción de Arnau, el foco se posiciona en un verbo, es decir, la «apropiación», la cual es responsabilidad del individuo que, se asume, elige dejar de apropiarse de los conceptos o las ideas; c) finalmente, es notable la distinción entre las expresiones «desaparece el nacer» (en Vélez) y «se acaba el renacer» (en Arnau). A propósito de la primera expresión, podría objetarse que el nacer no es el que ha desaparecido, pues de ser así no habría manera de notar que tal desaparición sucedió; por el contrario, parece más oportuno referir que lo que termina es el conjunto de nuevos nacimientos eidéticos, es decir, el renacer o la imposición de nuevos signos a las cosas y la creencia sobre ellos.

Las distinciones entre las traducciones, que bien podrían merecer un estudio aparte por derecho propio, permiten clarificar lo que contienen sustancialmente como mensaje: las ideas dependen de su fuente, es decir, de quien las emite. El yo, tal como acontecía en la tragedia griega, recibe distintas imposiciones que van de la mano de los que lo observan. Es eso también lo que sucede en las traducciones al español que Vélez y Arnau han realizado de la obra máxima de Nāgārjuna, aspecto no solo ineludible sino necesario en todo traslado de un idioma a otro.

Asimismo, el «yo», como concepto, como idea y como vivencia, es un brote secundario en la estructurada serie de ilusiones desde las cuales explicamos la realidad. La máscara es recurrente y necesaria para que el yo tenga un rostro. La idea que tenemos de nosotros mismos (incluso la conceptualización que realicemos sobre lo que es la sociedad) está siempre delimitada por un carácter colateral en relación con la trama oficial o con el discurso cotidiano que nos contamos sobre el mundo. El daño implícito de la elaboración social de significados es la creencia en un yo que los elabora. La paradoja es que ese entramado de ideas ilusorias es necesaria para la elaboración de lo que se denominará como *real*, ya sea el mundo, las cosas o el yo.

Llegados a este punto, es consecuente afirmar que «el que se imagina (*vikalpa*) un "yo" o un "mío" como consecuencia de la actividad mental indiscriminada (*prapañca*), ese es alcanzado por las turbaciones».[49] Visto de tal modo, cobra mayor sentido la afirmación siguiente de Nāgārjuna en los MMK: «Todo es verdad y nada es verdad. Y todo es verdad y no verdad. Y no

es ni verdad ni no verdad. Esa es la enseñanza de los budas».[50] Más aún es comprensible la misma afirmación en la traducción de Vélez: «Todo es real, o no es real, o es real y no real, o no es ni real ni no real, esta es la enseñanza del Buda».[51] Aunque pudiese parecer cuestión simple, la diferencia es muy palpable en cada traducción. Las diferencias centrales, importantes para el objeto de este estudio, son las siguientes: a) en la traducción de Arnau existen tres opciones, a diferencia de la de Vélez en la que puede haber cuatro; b) en Arnau las opciones acontecen al mismo tiempo, es decir, todas son y no hay alguna que no sea, lo cual es claro por el uso de la adición *y* en cada caso, lo cual lleva a una conclusión de orden mayor: todo es y no es al mismo tiempo; en Vélez, el uso de la *o* condiciona a que será una opción en cada caso, la cual excluye a las demás por cada vez, de tal modo que las cosas son o no son, pudiendo contener ambas posibilidades, pero no aconteciendo en forma simultánea; c) la más importante: en Arnau el término clave es *verdad*, mientras que en Vélez la palabra esencial es *real*.

Esta última distinción merece una explicación concreta. Debe notarse que algo puede ser verdad sin ser real, tal como puede existir algo real sin ser verdadero. Por ejemplo, una mentira puede ser real en cuanto afirmación, pero al mismo tiempo su contenido no es verdadero, pues si lo fuese no podría, entonces, ser una mentira. Es decir, el contenido de la mentira (decir que un día tiene veinticinco horas) es real en cuanto que existe como afirmación, aunque no sea verdadera. En otras palabras: lo que se nos presenta como real está sujeto a la condición de

existir en la cognición particular de un individuo, resulta más un adjetivo que una categoría ontológica; por su parte, la verdad es independiente de la operación mental del individuo (me refiero a lo que quiere expresarse con la palabra *verdad* o la pretensión con que en ocasiones es utilizada y no al uso no unívoco de la palabra misma). La paradoja de lo real es que puede depender de algo irreal. Podría fantasear sobre la existencia, por ejemplo, de una dimensión después de la muerte, pero lo que se crea no necesariamente es verdad, aunque sí puede ser real para la persona que lo crea, su creencia (en sí) es real, a pesar de estar sostenida en algo irreal. No ocurre lo mismo con el término *verdad*, pues si la verdad estuviese sujeta a la opinión, no podría ser un atributo de lo que es de un modo particular sin dependencia de la elucubración personal. Esto implica que, al menos en este sentido, la traducción de Vélez es más apropiada en cuanto al uso del término *real*, pero resulta más atinada la unión de las opciones por la conjunción *y* realizada por Arnau (a diferencia de la restricción separativa de la *o* utilizada por Vélez), pues esto alude a que las opciones son, justamente, interdependientes y que surgen, tal como deseaba clarificar Nāgārjuna, en consonancia y relación constante. Todo esto coincide con la sólida afirmación que realiza Vélez: «Los MMK pueden interpretarse de manera consistente de diversas formas y desde presupuestos filosóficos muy distintos».[52]

Podemos, por tanto, concebir la realidad o irrealidad de las cosas según nuestros atributos cognitivos y la capacidad de asociación que logremos poseer; por el contrario, no está

en tales atributos el poder de decretar lo que es *la* verdad. En esa óptica, «la paradoja es clara: *concebimos* la verdad como inconcebible».[53] Desde el momento en que pertenecemos a una colectividad cultural, aspecto necesario para la conformación de un caudal de suposiciones e ideas básicas para elaborar los significados sobre el mundo, ya no somos sujetos de credibilidad absoluta respecto a los juicios emitidos. Incluso Vélez considera que «las concepciones y opiniones más nocivas son las ideas de "sí mismo", "lo que pertenece al sí mismo", "yo" y "mío", "existe", "no existe"».[54]

Consecuente con su propia elaboración, Nāgārjuna realiza una conclusión que, a todas luces, resulta decisiva: «Cuando no existe el sí mismo, ¿cómo va a existir lo perteneciente al sí mismo? A partir de la pacificación de lo conducente al sí mismo y a lo perteneciente al sí mismo, se carece de mío y se carece de yo».[55] En ese tono, si el yo que emite y es responsable de todas las elaboraciones, representaciones, significados, ideas y asociaciones es, por sí mismo, un producto similar a todo aquello que elabora, no puede concederse que sus elaboraciones sean válidas o verdaderas, aunque sean reales en cuanto existentes. Visto así, la única posible salida a la jaula del yo y al trágico énfasis de las representaciones sería dejar de existir, bajar el telón, terminar la actuación. Justamente, en su obra *Yukti-sastika karika nama* o *Razonamiento en sesenta estrofas*, Nāgārjuna admite que si este mundo no fuese de ilusión y fuera propiamente el mundo de lo real, entonces la única salida sería la muerte.

A este punto, la opción es elegir entre dos caminos: reconocer la falsedad de este mundo o escapar de su realidad mediante la muerte. No obstante, entre ambas opciones podría enclavarse la del Camino Medio, a saber: asumir la falsedad del mundo y reconocer después la falsedad de tal afirmación. Como podrá verse, el Camino Medio es una opción medianamente resolutoria. Es probable que otra alternativa sea la edificación de una mística en la que el yo que antes se había negado sea concebido como una realidad aparente que maquilla o antecede a una realidad oculta que, justamente bajo la idea de otro tipo de verdad no convencional, se encuentra disponible solo por breves destellos. Si el yo que elabora las ideas es equiparable al resto de ideas (como la de «mesa», «silla» o «nube»), ¿cuál es el motivo por el que los significantes de tales ideas (la misma mesa, la silla y la nube como objetos) no elaboran ideas similares ni contienen la opción de darse cuenta de ello? Esto nos remite a que el yo, si bien es una ficción desde la cual se distinguen las entidades que emiten ideas, también podría ser un antecedente, o quizá la velación, de algo que no está a nuestra vista y que, una vez intuido, nos permite contener cierta conciencia en forma esporádica.

Asimismo, considerando que «si los objetos de los sentidos son una ilusión, también lo serán los objetos de la mente: las ideas y los conceptos»,[56] cabe cuestionar qué persiste en el individuo humano para configurar y mantener ideas e ilusiones, mientras que los objetos, tal como él, no son capaces de tal hallazgo. Si el hombre es, por sí, un ente capaz de elaborar ilusiones, entonces la energía o condición que coadyuva a que ese afán persista tendría

que ser revisada. ¿La capacidad de crear y creer ilusiones es un distintivo humano que obstaculiza la comprensión del ámbito de lo no ilusorio? ¿Qué y en función de qué podría creerse en tal ámbito de lo no ilusorio si la afirmación es hecha por el hombre (elaborador por excelencia de ilusiones)? ¿La mística implícita en el Camino Medio es una ilusión más de la que el mismo Nāgārjuna no logró escapar? Es el turno de explorar esta opción implícita.

2. El camino hacia la metafilosofía

Aportes místico-filosóficos del *Mūlamadhyamakakārikā*

Los versos que abordan los fundamentos del Camino Medio (los MMK), escritos por Nāgārjuna entre el siglo II y el III, constituyen «uno de los grandes tesoros del budismo Mahayana».[57] Arnau ubica su escritura entre los años 150 y 250.[58] Los MMK constan de cuatrocientos cincuenta versos (incluyendo la dedicatoria) contenidos en veintisiete capítulos. En la obra se aborda y clarifica que el yo es una ilusión y, por lo tanto, todo lo que proviene del mismo puede entenderse también como una ilusión. En ese sentido, «nos encontramos en una ilusión que está dentro de otra ilusión (*ad infinitum*)».[59] Si tal es el punto de partida, es comprensible que la principal crítica al Camino Medio sea, justamente, que ha sido elaborado por un individuo, cuyo «yo» es una ilusión, tal como todo lo que ha dicho.

Ante esto, la conjetura explicativa que puede ofrecerse es que la propuesta del Camino Medio pertenece al mundo de la realidad convencional, no al de la realidad verdadera. En otras palabras: creer en la opción del Camino Medio es tam-

bién, juntamente, no creer. Se admite como un modelo, pero se procede después a la desacreditación de los modelos; de tal modo, cuando se vive y se ajusta la existencia al Camino Medio, surge la paradoja en la que, a la vez, se le debe desechar, tal como tendría que acontecer con el resto de las ideas. En ese sentido, «los conceptos y las cosas son irreales (ilusiones), debido a que carecen de naturaleza propia; pero no son del todo inexistentes, pues tienen una realidad convencional. Así es como se rechaza la existencia y la inexistencia de las cosas y los conceptos».[60]

Cabe resaltar que, de acuerdo con Vélez, los MMK «son una obra filosófica y polémica, pero su finalidad es espiritual y terapéutica».[61] Esta finalidad, actualmente alejada de la mayoría de las obras filosóficas, está enraizada en la consecuencia natural de la honesta búsqueda filosófica, a saber: la ruptura de la modalidad lineal y unívoca con la cual busca explicarse la realidad. La escisión existente entre espiritualidad y filosofía no es más que una derivación de la vanidad y la ignorancia; vanidad de considerar que el hombre es capaz de comprenderlo todo, e ignorancia por arraigar y asociar lo «espiritual» con lo religioso y, además, determinar (por ello) que lo espiritual es contrario a lo racional. Naturalmente, es fundamental el uso de la razón, la profundización y la reflexión comprometida en el abordaje de temáticas complejas, pero esto no determina el rechazo a caminos alternativos para la comprensión del mundo. Una porción de valentía es necesaria, por ejemplo, para comenzar a enfocar una atención diferente a los problemas contemporáneos que

permanecen siendo estudiados desde la óptica convencional, oficial, consensuada.

El concepto de la vacuidad es abordado inicialmente en el capítulo IV de los MMK. A su vez, en el capítulo XIII se reconoce que cualquier cosa que haya sido elaborada mentalmente por un individuo es un engaño; de esto se deriva que la vacuidad es la consecuencia de reconocer el engaño, pues las bases desde las cuales se fundaba el pensamiento son eliminadas. El surgimiento en dependencia, tópico central en la filosofía de Nāgārjuna, implica que las cosas no tienen una esencia propia, por lo que su fondo es la vacuidad y su forma es simulación. Asimismo, de esto puede desprenderse que el concepto mismo de vacuidad es vacío, en función de que es dependiente de aquello que está vacío o «lo contiene». Cuando las opiniones se paralizan adviene la vacuidad; no obstante, el principal error consiste, según Nāgārjuna, en considerar a la vacuidad como una opinión. Así, justificando que la idea de la vacuidad es, hasta cierto punto, una no-idea, el fundador del Madhyamaka promueve la duda y la negación de la esencia del resto de las ideas. Visto de este modo, «el mundo no habla, solo nosotros lo hacemos».[62]

Conferir demasiada importancia al desapego, volviéndolo la meta del camino espiritual y el colofón del desecho de las ideas, puede ser peligroso para el aprendiz. Por ello Nāgārjuna refiere en el capítulo XVI, verso 9: «Aquel que piensa: "Yo sin la apropiación me liberaré", o "El *nirvāṇa* será mío", aquellos que tienen esta falsa idea de sí mismos se apegan [a las cosas] más que nadie».[63] Vélez presenta una variante en la traducción:

«Algunos piensan: "Sin apego, me nirvanizaré y existiré en mi *nirvāṇa*", el aferramiento de esos es el gran aferramiento del apego».[64] Nāgārjuna advierte, en tales líneas, el peligro de apegarse a la idea del *nirvāṇa* y a la elaboración mental de la necesidad de desapegarse; en otras palabras: el riesgo consiste en vivir apegados al desapego y a la idea de que el desapego de las ideas lleva al *nirvāṇa*, sin notar que el *nirvāṇa* mismo, su enunciación y la proyección de caminos para llegar hasta ahí, se deriva de las elaboraciones a las que originalmente el *bodhisattva* se propone renunciar.

Una de las mayores críticas a Nāgārjuna consiste en señalar que la desacreditación de las ideas y de toda elaboración mental, debido a su falta de esencia, implica negar las Cuatro Nobles Verdades, la vida de santidad o iluminación, así como las enseñanzas del Buda. No obstante, en el capítulo XVII, Nāgārjuna explica que la vacuidad de las cosas no implica la aniquilación absoluta de las mismas y que es debido a su vacuidad que las convenciones del mundo son posibles. En ese tenor, la Iluminación, las Cuatro Nobles Verdades y las enseñanzas del Buda, así como todas las acciones originadas en el mundo, son posibles por su vacío. Las acciones y los actores son ilusión, pero tal es la condición específica de un mundo de realidad aparente. Por esto «el *bodhisattva* ha despertado a la vacuidad de todas las cosas y reconoce en cada ser o fenómeno la falta de algo consustancial»;[65] inversamente a considerar que esta conciencia respecto a la ausencia de sustancia en las cosas sea motivo para la renuncia absoluta a las mismas, el *bodhisattva* es capaz de

reconocer que su misma conclusión es ilusoria. Justo ahí, en el dominio de la mente, inicia el *nirvāṇa*. No se aceptan veredas o recetas para la iluminación, sino que el Camino Medio es la aceptación de la inexistencia de caminos.

Las confusiones se inician a partir de la creencia en el «sí mismo», es ahí cuando brotan las representaciones sobre lo que es la posesión de las ideas y la noción del «yo» como algo separado del resto de las cosas. El capítulo XVIII señala la opción de un cese de las proyecciones a partir de la vacuidad. En el verso 6 del capítulo referido, Nāgārjuna ofrece una de las más importantes conclusiones de su obra: «El Buda ha explicado [lo que es] el "sí mismo", también ha predicado la "ausencia de sí mismo" y también ha predicado que "no existe ningún sí mismo ni ninguna ausencia de sí mismo"».[66] En estas breves palabras puede observarse el acontecer de tres estadios: a) el conocimiento de un objeto de cognición; b) la conciencia de la vacuidad del objeto de cognición y, por tanto, de su vacuidad; c) el despertar derivado de contemplar la vacuidad de la idea del vacío y notar el proceso *ad infinitum* consistente en que cualquier modelo que sirva para negar el resto de las cosas termina negándose a sí mismo. En derivación de lo anterior, se comprende que lo real sea y no sea. En el verso 11 recibimos la conclusión del pasaje anterior: «No la unidad, no la multiplicidad, no la aniquilación, no la persistencia, esta es la inmortal enseñanza de los Budas, los señores del universo».[67] Así, a partir de la demostración del engaño contenido en las palabras, los budas reconocen la ilusión; procedente de este hallazgo deviene el silencio.

Es conocida en el ámbito Zen la siguiente narración: «Cuando comencé a practicar el Zen, para mí las montañas eran simplemente montañas y los ríos eran simplemente ríos. Cuando profundicé en la práctica del Zen, las montañas dejaron de ser montañas y los ríos dejaron de ser ríos. Cuando viví y me unifiqué con el Zen, las montañas fueron verdaderamente montañas y los ríos fueron verdaderamente ríos». Se observa un proceso de tres estadios en el que solo si se es descuidado se concluirá que la primera y la tercera fase son la misma. El cierre consiste en ver lo que ya se veía, pero desde una mirada distinta que aporta una nueva visión, a partir de una concepción que implica, incluso, ser parte de lo mirado.

La fusión del observador con lo observado es un logro que puede ser facilitado mediante la guía de otros; de cualquier modo, de acuerdo con Nāgārjuna, incluso en la ausencia de maestros es lograble encontrar el Camino Medio a partir de la propia disciplina. Evidentemente, este hallazgo no es alcanzable sin un esfuerzo dedicado que permita superar la prueba de los retos más significativos. Justamente, de acuerdo con la traducción de Vélez, Nāgārjuna refiere la necesidad del retiro para acceder a la comprensión del Camino Medio. Las palabras del Arjuna de los Nagas son las siguientes: «Similarmente, cuando no surgen los budas perfectos y desaparecen los discípulos, el conocimiento de los budas solitarios se origina a partir del retiro».[68] El mismo pasaje tiene una orientación distinta en la versión de Arnau: «Aunque no hubieran aparecido los completamente iluminados y aunque los discípulos hubieran desaparecido, la sabiduría de

los budas solitarios esplendería plena e incontaminada».[69] La expresión de *retiro* es equivalente, hasta cierto punto, al adjetivo de *solitarios* que Arnau señala en los budas, ambos términos aluden al señalamiento de Nāgārjuna. El Camino Medio, por tanto, no es para las multitudes, requiere de cierta separación del modo común de comprender las cosas. Una opción valiente e inocua es, justamente, apartarse para no ser añadido a una colectividad acrítica o indiferente.

En el capítulo XXII, Nāgārjuna expone que no es suficiente con interpretar y buscar al Buda de acuerdo con una idea fija, sino que es necesario sustraer el conjunto de ideas sobre lo que es la Iluminación misma. En el verso 15 se expresa en estos términos: «Aquellos que conciben, con sus vanas elucubraciones, al Buda como inmutable y más allá de todo pensamiento, todos ellos, sucumbiendo a ellas, no aciertan a ver al *Tathāgata*».[70] El *Tathāgata* es equivalente a la esencia última de la realidad o, en otros términos, a la vacuidad de toda entidad en sí misma. De tal modo, al creer que se concibe al Buda o que se logra la Iluminación, lo único que se está gestando es una ilusión más; por estar presos de la idea de lograr la liberación de las creencias, no se suelta la creencia de necesitar ser liberados.

La salida propicia ante el proceso constante de intentar liberarse y luego darse cuenta de que no hay liberación es el cese de la ignorancia. Cuando se logra atenuar la ignorancia, cesan también las proyecciones o composiciones sobre lo que es la realidad. En el verso 23 del capítulo XXIII se expresa una clara síntesis de la intención de Nāgārjuna: «La ignorancia cesa

a partir del cesar de las confusiones; cuando cesa la ignorancia, cesan las composiciones».[71]

Los MMK engloban una invitación para poner en duda las ataduras mentales. El budismo considera que tales ataduras pueden ser de tres tipos: proyecciones, concepciones y opiniones. Precisamente, en el cese de tales ataduras, cesan también las distinciones entre los extremos y, por ello, se nulifican las dicotomías. Posiblemente, una de las más claras distinciones polares en el budismo es la que se efectúa entre el *saṃsāra* y el *nirvāṇa*; para Nāgārjuna, cuando todo es vacío y han cesado las ataduras, no hay distinción entre lo finito y lo infinito, se funden el *saṃsāra* y el *nirvāṇa*. Ese *nirvāṇa*, al no tener un distintivo, no puede ser alcanzado; por ello «no renunciado, no alcanzado, no aniquilado, no persistido, no cesado, no surgido, esto es llamado *nirvāṇa*».[72]

El núcleo central de la mística de la obra de Nāgārjuna se encuentra en la dedicatoria de los MMK, la cual se lee del siguiente modo: «Venero al mejor de los maestros, al Buda perfecto, quien enseñó el surgir en dependencia, la feliz pacificación de las proyecciones, no la unidad, no la multiplicidad, no el venir, no el ir, no el cesar, no el surgir, no la aniquilación, no la persistencia».[73] En un panorama como el descrito se apacigua el deseo, el cual es ubicado como la raíz de todo sufrimiento.

En todos los pasajes descritos se observa el seguimiento de la pauta central ofrecida por Buda y que las escuelas del budismo han seguido. De acuerdo a Vélez: «Cuando Nāgārjuna refuta el concepto de *svabhiiva* o la teoría de los *dharmas* de la escuela

Sarvástivada, no está rechazando la filosofía del Buda histórico ni la de todas y cada una de las escuelas del budismo antiguo como la *Theraviida*. Nāgārjuna continúa y restablece la filosofía que se desprende del dicho predicado por el Buda: "Todos los *dharmas* son insubstanciales"».[74] Es sabido que el Buda histórico no se dedicó a escribir, por lo que no dejó ningún documento como legado que realmente haya sido elaborado de sus manos. El trabajo de Nāgārjuna no tenía por meta contradecir la filosofía budista que está enraizada en las distintas escuelas del budismo, pero lo que logró, sin duda, fue otorgarle una tonalidad concisa que convierte a la labor filosófica en un estrato anterior a una órbita mayor, más encumbrada y categórica, a la que podría denominarse metafilosofía.

El camino hacia la mística a través de la filosofía

La propuesta de Nāgārjuna no está circunscrita únicamente al ámbito de la filosofía, sino que a partir de esta misma busca trascender hasta el ámbito de la mística. Eso es lo que asimismo concluye Vélez cuando afirma que «los MMK son […] un medio para alcanzar la paz, primero llegando a una mejor comprensión filosófica de la naturaleza vacía de la realidad (nivel 1) y después a la comprensión existencial de dicha naturaleza vacía (nivel 2)».[75] En esta óptica, la labor filosófica es el punto de partida del cual puede desprenderse la comprensión de la vacuidad; no obstante, esta comprensión no es suficiente si solo se detiene en el

mecanismo racional, es preciso que descienda a la dimensión de la experiencia personal. Tal como sucede con los escritores que han vivido lo que escriben, las palabras de Nāgārjuna son una invitación a la experiencia, no son una respuesta en sí mismas, al menos no una suficiente y totalizante.

De acuerdo con estos planteamientos, los budas conocen la ilusión del mundo y, aunque se saben ajenos a los convencionalismos, no tienen problema en cohabitar colectivamente para colaborar en la conciencia de la insustancialidad de las cosas. No se habla entonces de un camino a la liberación o de un método infalible para la iluminación de los individuos, por el contrario: «la ignorancia y la sabiduría, igualadas ambas a cero, serían la misma cosa. En esta situación, ni el camino hacia el despertar ni la liberación serían posibles».[76] La frontera entre los opuestos se diluye en la colindancia entre saberse ignorante e ignorar que esa misma conclusión se deriva de la sapiencia. El gran reto para el budista, acostumbrado a superar el apego hacia los bienes materiales, es la renuncia a los saberes que ha acumulado a lo largo de su vida; estos mismos, como bienes de orden racional, representan uno de sus tesoros más aquilatados. Sin embargo, el tesoro de la erudición, en la perspectiva de Nāgārjuna, es un elemento que empobrece al supuesto sabio; la intención de saberlo todo mediante las construcciones racionales disminuye la apertura de su intuición y obstaculiza su encuentro con el saber del no saber.

La vacuidad está presente en los saberes, de tal modo que su esencia insustancial, su hueco, es también un vacío inserto en la filosofía cuando esta es entendida como heredera de los saberes.

Para Arnau, «reconocer las ilusiones de la filosofía y seguir filosofando, esa es la empresa de la vacuidad del *madhyamika*, ese su hechizo y modernidad».[77] Derivado de esto, puede intuirse que la filosofía, como gran elaboración colectiva a través de la historia de la humanidad es, también, un conjunto de fantasías, un conglomerado de ilusiones que han intentado, a través de distintas hermenéuticas, explicar el mundo que nos contiene.

En Nāgārjuna es factible observar la consecuencia más alta y suprema del ejercicio filosófico: volverse antagonista a la filosofía misma. Tal como un hombre enamorado y unido a su mujer es perspicaz para notar sus carencias y debilidades, el filósofo aprecia con claridad y significación las dolencias de los enunciados filosóficos elaborados por otros y los suyos mismos. Rebelarse ante la filosofía no es una derivación gratuita, es una conducta que se inserta en el descontento ante el resto de sistemas, de pensamientos y de creencias. Cuestionar la filosofía, notar sus límites, es una empresa filosófica. Así, cuando esta labor de crítica se enmarca en un molde filosófico, argumentando en contra del énfasis de la argumentación, señalando los señalamientos o criticando las críticas, la filosofía se ataca a sí misma. En un punto como ese, a una distancia tal, es imprescindible la aparición de la metafilosofía, la cual se posiciona fuera del marco de la dolencia racional, en un ámbito en el que lo que se hace ya no es filosofía, sino su consecuencia más oportuna. El antecedente de la postracionalidad no es el pensamiento mágico o infantil, sino la racionalidad misma; de manera similar, el preámbulo de la metafilosofía no es el párvulo prefilosófico, sino el encar-

nizado oficio de filosofar. De cualquier manera, a pesar de que haya quienes presagien el fin de la filosofía, conclusión opuesta a la intención de este escrito, debe clarificarse que «la filosofía siempre acaba enterrando a sus sepultureros».[78]

En los escritos de Nāgārjuna se mantiene consistente la conclusión de que la verdad es algo inconcebible y que, de conocerse, no se trata más que de una figuración personal. Visto así, la pregunta central no es sobre la existencia o inexistencia de la verdad, sino sobre las maneras en que, ilusos, creemos encontrarla; también es oportuna la conciencia sobre el daño que eso origina a la persona y al grupo del que forma parte. Tal como se observa en el *Sutra del diamante*, la intención de ir en busca de la verdad se encuentra en los niveles más básicos del despertar. Por esto no basta con la búsqueda racional, sino que es menester la llegada al puerto en el que se reconoce la limitación del ejercicio de la razón. Es en esta instancia en la que encaja el corolario de que la vacuidad es más un cultivo, una vivencia, un ejercicio, y menos una teoría o definición. Así, en el punto en que se asume que cualquier palabra es insuficiente en sí misma y que las letras no pueden expresar plenamente la noción de la que se derivan, es donde cabe la metáfora, la ironía o el silencio. Esta es una de las virtudes que encontramos en Nāgārjuna, intentar «llevar la filosofía al silencio»,[79] a saber: ir más allá de la filosofía, adentrarse en el ámbito metafilosófico de la mística.

Para vivir cada uno de los elementos referidos, no se necesita escapar del mundo ni llegar al *nirvāṇa*, pues la asunción de tales

señalamientos convierte al mundo que pisamos en el *nirvāṇa* que anhelamos. Por ello, «el *nirvāṇa* no es un lugar aparte, sino una forma de estar ahí. La diferencia con el *saṃsāra* radica en el modo de percepción de la realidad: no se perciben entes, sino vacuidad; se percibe la verdad última, y no la convencional».[80] A este grado, la espiritualidad filosófica es patente.

En la visión de Conze,[81] las enseñanzas del *prajñāpāramitā* pueden englobarse en dos postulados centrales: a) es necesario esforzarse por obtener todo el conocimiento posible a partir del discernimiento perfecto, la actitud de vacío y la consideración a los demás; b) no hay manera de que exista algo que pueda llamarse «obtener», «discernimiento perfecto», «actitud de vacío» o «consideración a los demás». Estos postulados, aparentemente incongruentes entre sí, son parte de un proceso. No hay manera de saber que no hay algo que encontrar si antes no se ha buscado con todo pundonor y energía. Buscar el camino es saberse en él, para luego concluir que no hay camino si todos lo son.

Así como Sísifo empuja la roca para tirarla por el precipicio y repetir la faena al día siguiente, el *bodhisattva* se embarca en la búsqueda de un saber que es reconocer que no sabe, de una altitud que es profunda, de un emerger que penetra, de un filo que no corta. La metafilosofía no es contraria a la filosofía, es un producto de la misma, es la puerta siguiente. El rumbo y proceso que es conseguido en la metafilosofía no disminuye de ninguna manera el valor del ejercicio filosófico; ambas, filosofía y metafilosofía, tienen sentido y significado, sin importar que una sea un camino que permite la llegada de la otra. Lo

mismo acontece con el paso de la noche al día; si bien el valor de la noche es intrínseco, parte de su intención es transcurrir y asfixiarse para dar llegada al nuevo día alumbrado por el sol, que tras un leve lapso deja su sitio a la oscuridad. El sol no se ha ido, la oscuridad no se diluyó, solo percibimos instantes de una totalidad integradora.

Saber que se sabe es producto de la ilusión de los saberes; pero saber esto último es una ilusión más de la que no es posible escapar con tan solo no saber. En este escabroso terreno, saber y no saber no marcan distinción en el mundo de la ilusión. El que no sabe eso no está liberado de la ilusión, y saberlo, finalmente, es una ilusión al igual que todas las demás. Ese es el grito del silencio, un brote que permanece inmóvil.

En el verso 1 del capítulo XVII de los MMK, Nāgārjuna expresa que «la mente que se controla a sí misma, beneficia a otros y es bondadosa, eso es el *Dharma*, eso es la semilla que da fruto aquí [en este mundo] y habiendo partido [tras la muerte]».[82] Ese dominio de la mente es la antesala del silencio, justo la categoría no auditiva en la que las verdades son expresadas sin hacerse notar ni murmurarse. Así, «cuando el dominio de la mente ha terminado, lo que puede ser nombrado ha terminado. La realidad de las cosas es como el *nirvāṇa*, sin cesar ni surgir».[83]

La metafilosofía implícita en la filosofía de Nāgārjuna, el desvelo de su lado místico, constituye una invitación e incitación a la vacuidad, esa que no es un camino seguro ni instructivo para la perfección, sino la derivación del auténtico mensaje del Buda, justo aquel de quien puede decirse que no enseñó nada.

Parte II: Śaṁkara

> No hay disolución, no hay comienzo, no hay esclavitud, no hay aspirante, no hay tampoco nadie ávido de liberación, ni alma liberada. Esta es la verdad última.[84]

Śaṁkara, reconocido unánimemente como el filósofo de la no-dualidad, estableció que no debe separarse la vivencia espiritual y la indagación filosófica, si bien esta última debe ceder en el momento en que se ha logrado trascender el pensamiento. En ese sentido, la intención de la presente sección consiste en delimitar lo que para el Advaita significa *Brahman*, es decir, lo Uno sin segundo. Asimismo, se abordan las implicaciones que un pensamiento de tal consistencia atrae para aquel que ha decidido adoptar el pensamiento no-dual; además, en este capítulo se explica el vínculo entre la ignorancia y la ilusión a través de las principales sentencias de las *Upaniṣads* (conjunto de textos sagrados hinduistas escritos en sánscrito). Partiendo de las interpretaciones contenidas en los libros *Advaita Bodha Dipika*, *Vākyavritti* y *Bhagavad-Gītā*, se aluden aspectos que son viables para fundamentar la mística de la vacuidad implícita en el pensamiento de Śaṁkara. Al advertir la claridad con la que el Advaita distingue entre lo pensado y lo que las cosas son, se determinarán los vínculos existentes en los cuatro principales

mahāvākyas (proverbios) que engloban la identidad de *ātman*, el hombre y lo denominado como *Eso*. Finalmente, a través de una hermenéutica centrada en los textos de Śaṁkara, se hablará de los sustentos que conducen al gran despertar, aquel en el que se vuelve irrenunciable la vigilancia filosófica, el abandono de todo acto o deber prescritos y la lucha contra toda *upādhi* o apariencia. En consonancia con todos los elementos referidos, el capítulo aporta una comprensión alterna de la mística que permite evitar la dualidad, tan usual en la práctica occidental de la filosofía, consistente en la separación de espiritualidad y racionalidad.

Por otro lado, las intenciones fundamentales de la segunda parte de este capítulo consisten en: a) mostrar la base central de la gnoseología de Śaṁkara a partir de los postulados del *Vākyavritti*; b) referir el vínculo entre la distorsión en la perspectiva y la confusión en las conclusiones según el pensamiento Advaita; c) delinear la conexión entre *jīva* y *ātman*, así como el camino para su identificación a través del conocimiento-conciencia; d) esclarecer las implicaciones filosóficas de la sentencia «Tú eres *Eso*»; e) analizar las conjeturas sobre el significado de conocerse a uno mismo, de acuerdo con el *Ātmabodha*; f) esbozar las condiciones necesarias, fundamentadas por el Advaita, para la contemplación de lo llamado *Eso*; g) aportar los argumentos que sostienen la alternativa de *ser* la realidad, de acuerdo con el pensamiento de Śaṁkara. La metodología implícita para el logro de cada una de estas intenciones se apoya en la interpretación de los textos de Śaṁkara y la correlación entre los postulados

metafísicos contenidos principalmente en el *Ātmabodha* y el *Vākyavritti*. El fin último, concerniente a este estudio, consiste en proporcionar aspectos centrales para la integración del pensamiento Advaita en la lógica filosófica occidental, así como entrever la posibilidad de consolidar el vínculo posible entre la racionalidad y la espiritualidad, en función del ánimo por la búsqueda de libertad.

La intención de la última parte del capítulo es mostrar el camino a la liberación que el Advaita propone a través de una manera alternativa de comprender el acto de conocer, es decir, vinculándolo con la conciencia y separándolo de un mero acto intelectual. Asimismo, siempre acudiendo a los textos de *Vākyavritti*, *Ātmabodha* y *Bhagavad-Gītā*, se referirá el planteamiento central operativo del Advaita, a saber: la importancia de disolverse en *Brahman* como ejercicio definitivo de consumación de la no-dualidad. Finalmente, se señalarán algunos vínculos existentes entre las ideas propuestas en el Advaita y la filosofía de Heidegger, sobre todo en lo concerniente a sendos planteamientos sobre la nada, y se advertirán vetas alternativas para la comprensión no-dual del ejercicio filosófico en Occidente y Oriente.

3. La idea del conocimiento en el Advaita y el gran despertar

La vocación filosófica de Śaṁkara

La obra filosófica de todo escritor suele desarrollarse en consonancia con los acontecimientos centrales de su existencia. La cotidianidad dota los elementos que permean el pensamiento que luego es volcado al papel por mediación de las letras. En algunos casos tenemos la dicha de conocer detalles específicos y anécdotas de los filósofos; en otros, como sucede con Śaṁkara, los detalles de su vida permanecen oscuros, sin claridad o hasta nebulosos. No obstante, podemos descifrar algunas características de su vida en función de su producción, de su labor y de sus ideas escritas. Justamente, de Śaṁkara se conocen sus postulados más que los detalles de su vida, cuestión que coincide con lo que, en buena medida, acontece con otros filósofos de la India.

Martín señala que «la duración de su vida, según la tradición más conocida, es del 788 al 820 d.C., tan breve que se sospecha, teniendo en cuenta su vasta obra, que el último año sea la de su nacimiento como asceta»;[85] de ser ciertas tales conjeturas,

existe un pleno desconocimiento de lo que Śaṁkara realizó posteriormente. De lo que no hay duda es de la importancia de su pensamiento para la estructuración de la filosofía de la India; en tal sentido, en forma unánime se ha considerado que Śaṁkara es «el codificador del Advaita Vāda (doctrina de la no-dualidad)».[86]

Śaṁkara fue autor de varios tratados, himnos e interpretaciones,[87] entre las que sobresale principalmente el estudio titulado *Drig-dríśya-viveka*, que aborda el tema del discernimiento.[88] Śaṁkara tuvo la sagacidad de hacer perpetuar su pensamiento fundando la escuela Vedānta no-dualista, la cual es mejor conocida como Advaita-Vedānta. El sistema que propuso Śaṁkara constituye la propuesta filosófica más popular en la India. Después del yoga y el budismo, es el sistema de pensamiento más conocido en Occidente. En su pensamiento, Śaṁkara sostiene que la única identidad real es el *Brahman-Ātman*, por lo que todo lo que se considera fuera de eso es un producto de la ignorancia (*avidyā*).

La síntesis fundamental del pensamiento de este filósofo podría mencionarse en tres postulados: a) *Brahman* es la única realidad; b) el mundo es un fenómeno ilusorio; c) el alma encarnada es *Brahman*. Esto implica que para Śaṁkara existe una realidad verdadera que el hombre no es capaz de ver; de tal modo, creyendo ver, el hombre distorsiona a *Brahman* y le adjudica maquillajes que no coinciden con lo que realmente es. Por el contrario, cuando un individuo toma conciencia de que lo que considera el Ser Absoluto es en realidad una pantomima, al

menos en cuanto al carácter ficticio y de mera apariencia que le ha adjudicado, se encuentra en el punto de partida de una mística que inicia, precisamente, con el reconocimiento de que lo Absoluto no puede ser comprendido mediante una óptica humana distorsionante. Contemplar la vacuidad de las representaciones con las que se busca comprender al Ser Absoluto, lo Uno, la completa pureza, constituye la pauta que, si se logra renunciar a las creencias, posibilita el reconocimiento de los límites de la cognición humana terrenal.

Adi Śaṁkara, al que también se le conoce como Śaṁkara, Sankara, Samkarākārya, entre otras denominaciones, «realizó una gran labor filosófica en su empeño por aclarar y unificar de manera racional las dispersas verdades upanisádicas».[89] Su importancia es de tal magnitud que es reconocido como el máximo representante del pensamiento *vedānta*, particularmente en su dimensión más filosófica, es decir, la Advaita. Martín no duda en referirse a él como «el filósofo más eximio de la India»,[90] idea que mantiene en otras de sus obras.[91]

Uno de los grandes aportes de Śaṁkara consiste en lograr establecer una vivencia de lo espiritual fundamentada en la labor filosófica, es decir, con el sustento de la inteligencia y la disposición. De tal modo, con Śaṁkara, el esfuerzo racional es la antesala a un estado transracional, el cual es dador de una plenitud espiritual que permite un sentido para toda la existencia humana. Guiado inicialmente por su maestro Gauḍapāda, Śaṁkara realizó una exégesis en la que concibe la posibilidad de liberación del *ātman* o el sí mismo; una de las más altas esferas

de tal liberación es la que antecede a la identidad con *Brahman*, la cual es nominada *turīya*.

Si bien Śaṁkara coincidió con algunos postulados del budismo, son notables algunas de sus diferencias con el mismo. Ingalls se ocupó de referir varias de las controversias entre el pensamiento de Śaṁkara y las tradiciones budistas;[92] en su estudio señala que algunos de los más entusiastas seguidores de Śaṁkara lo consideran en pugna directa con las ideas centrales del budismo; a diferencia de ellos, la contraparte atribuye rasgos budistas en el corazón del pensamiento del filósofo del Advaita. El método de comparación utilizado por Ingalls consistió en la revisión pormenorizada de las ideas destiladas en las obras de Śaṁkara, principalmente en el *Brahma-sūtra-bhāsya* y el *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, así como la comparación de los comentarios realizados por Bhāskara y Śaṁkara en el *Brahma-sūtra*.

La diferencia más aguda entre ambos pensadores se asocia a la idea de identidad y el concepto de *Testigo* que maneja Śaṁkara. Es claro que, no obstante la existencia de conexiones y vínculos, la escuela Advaita ha permanecido distinguida del enfoque budista. Justo es eso lo que intentó Śaṁkara en su momento: realizar una nueva interpretación del Advaita a partir de (pero no en fundamento con) la tradición budista que dominaba en la India durante su época. Ciertamente, a diferencia del budismo, en el Advaita se entiende que la realidad completa es una sola alma, por tanto, se afirma que todo lo que existe es *Brahman* y que somos reflejo de lo Absoluto.

Muchos de los textos de Śaṁkara fueron elaborados para la

comprensión de las diferencias mantenidas con otros enfoques y filosofías de su tiempo. Se suelen atribuir a Śaṁkara una serie de comentarios realizados a propósito de la *Bhagavad-Gītā*. En los setecientos versos del libro referido convergen y se dan cita las principales doctrinas nacidas de los *Vedas*, es decir, el conjunto de las escrituras hindúes. La enseñanza central del Veda se desarrolla a través de sentencias que abordan el problema del alma y del Ser absoluto. En una de las ediciones de la *Bhagavad-Gītā*, detalladamente preparada por Gambirananda, se incluyen los comentarios de Śaṁkara. Los versos de tal libro tienen una línea homogénea que converge, a pesar de las diversidades de estilos; esto concuerda con la labor interpretativa de Śaṁkara, quien «en sus comentarios nos demuestra que si convergen en ellos diferentes sentidos del filosofar se trata más bien de modos diversos de acercamiento a una misma enseñanza fundamental».[93]

Por otro lado, no hay elementos definitivos que confirmen que el *Viveka-Suda-Mani*, obra introductoria y sintética del pensamiento advaita, sea de la autoría de Śaṁkara; no obstante, usualmente es atribuida a él. Esta obra está compuesta de una brillante explicación de la experiencia de conocer y del modo en que el acto de conocer es una manera de ser junto con el objeto de conocimiento, es decir, una especie de unificación entre lo conocido y el cognoscente, al punto en que no hay distinción entre ellos. Desde esta óptica, cuando se profundiza la visión hacia las cosas, a la manera de una contemplación aguda y penetrante, se logra comprender que en esencia todo lo existente persiste en una conexión global, en una unión que, de acuerdo con el

filósofo indio, es la presencia de *Brahman* vivida y acontecida en la realidad completa.

Todo este Conocimiento no es transmisible, sino que es producción de la interiorización del individuo consigo mismo en torno a lo que está a su rededor. Lo que un maestro puede enseñar se restringe a datos, instrucciones, caminos o cultura, pero nunca puede inculcar la experiencia del recorrido. Según Śaṁkara, lo Uno sin segundo, *Brahman*, es nuestra esencia, el yo verdadero. Lo que estorba para ser conscientes de ello es la ignorancia, a partir de la cual se permite la ilusión de las diferencias entre las cosas. No obstante, la percepción de la diferencia está enraizada en una fantasía, de la cual solo se logra salir mediante el Conocimiento-Conciencia, que es accesible a través de la inteligencia, la reflexión y la meditación; estos procesos, a la vez, son complementados pero no sustanciados por la acción.

La condición evidente del que ha logrado la libertad en tal visión consiste en la comprensión de que todo lo perceptible es solo un reflejo de *Brahman*, el *Eso* que está en el fondo de todo. Por todo ello, el sustento de la no-dualidad, lo cual no significa completa igualdad, es el objeto de estudio del pensador que nos ocupa. En medida que logró profundizar en este orden de ideas, la figura de Śaṁkara fue realzada hasta el punto en que se lo ha representado como un místico *shivaíta*, con lo cual se acentúa su asociación con la sabiduría. La obra de Śaṁkara permitió la recuperación de cierta unidad en el hinduismo, al menos en lo que refiere a la claridad de las diferencias entre sí, lo cual ya era un avance.

De acuerdo con Raphael, maestro *vedāntin*, la esencia del mensaje del Advaita se encuentra principalmente en los libros *Vākyavritti*, *Ātmabodha*, *Daksinámūrtistotra*, *Sivapañcāksaram* y el *Jīvanmuktānandalaharī*. Los temas tratados en cada uno de ellos, en el mismo orden, son las sentencias del Veda, la mística de la no-dualidad, la divinidad del sur, la realidad y la libertad plena. No debe considerarse a Śaṁkara como el autor de los *Vedas*, ni como el fundador del pensamiento sobre la no-dualidad, sino como quien tuvo la capacidad y la armonía de ilustrar o codificar, por mediación de comentarios didácticos y concisos, el conjunto de enseñanzas implícitas en las *Upaniṣads*.

Los métodos de enseñanza de Śaṁkara han sido motivo de diversos estudios, entre los que destaca el realizado por Suthren,[94] en el cual se muestra la necesidad de la enseñanza, el método, la persona del maestro, el contexto y el fin de las labores docentes en consonancia con lo expuesto con el filósofo del Advaita. A su vez, cabe referir la obra de Martin-Dubost,[95] quien realizó una detallada profundización sobre los aspectos biográficos de Śaṁkara.

Partiendo de las interpretaciones del filósofo de la no-dualidad se logra «rastrear la línea esencial de la investigación upanisádica».[96] El fundamento central de las ideaciones de Śaṁkara, la esencia elemental desde la cual parten, consiste en que el verdadero ser del hombre coincide con el Ser Absoluto. Justamente, la apreciación de coincidencia nulifica la posibilidad de identidad total, pero al mismo tiempo se trata de una

no-dualidad, una sustancia que ha sido diversificada, pero que mantiene la unidad íntima.

Así, en consideración de que *Brahman* está (y es) en todo lo existente, cabe preguntar, concerniente a este punto, cuál es el vínculo entre un pensamiento de este tipo y la mística de la vacuidad. Una posible respuesta a tal interrogante es que para llegar al punto del Conocimiento en el que se obtiene la Conciencia de la no-dualidad ha sido menester el vaciamiento del conjunto de ilusiones que siembran en nuestro juicio la ideación de las diferencias. Observar la dualidad, considerarla real, centrarse en la separación de las cosas, percibirlas sin conexión entre sí o constantemente dispersas, es fruto de la ignorancia que encuentra su nido en la limitada ejecución de ejercicios de vaciamiento.

Permanecer sin el mínimo planteamiento de duda, sujetos al *saṃsāra*, sumidos en la ignorancia, es abrazar confortablemente un paradigma de dualidad, de dicotomía y separación. La mística de la vacuidad implícita en el pensamiento de Śaṁkara, usualmente no referida y mucho menos sentenciada, consiste en la renuncia a las convenciones desde las cuales regimos nuestras ideas y percepciones de lo que nos rodea, de lo que otros son y de lo que somos; a tal punto llega la ceguera que por la creencia de ver se mantiene la percepción de la diferencia entre cada una de esas entidades. No hay Conciencia plena sin la eliminación de la convención, sin el ejercicio de la vacuidad.

Importancia y significado del Vedānta Advaita

Los cuatro *Vedas* son considerados libros sagrados del hinduismo; esta cuestión origina y da pie a una diversidad de posturas. El nombre que reciben los *Vedas* son el Mantra o *Samhitā*, el *Brāhmana*, el *Āranyaka* y las *Upaniṣads*; estas últimas están constituidas por las enseñanzas impartidas por los maestros a sus seguidores.

El Vedānta también es llamado *Uttaramīmāṁsā*, que significa «interpretación de la última parte de los *Vedas*». De tal modo, la sección final de los *Vedas*, o *Upaniṣads*, está caracterizada por contener textos filosóficos. Asimismo, *vedānta* es una palabra compuesta en donde *veda* se vincula a un término que significa «conocer», pero es también el producto del conocimiento, es decir, sabiduría; la palabra sánscrita *anta* podría identificarse con «final». De tal modo, *vedānta* significa el final del conocimiento o la sabiduría final.

Se conocen alrededor de doscientas *Upaniṣads*, cada una de ellas con diversas sentencias que son susceptibles de una variedad de interpretaciones. Es en estos textos donde se encuentran los planteamientos filosóficos del hinduismo. A su vez, *advaita* es una palabra compuesta del prefijo *a*, como negación, y de *dvaita*, que está asociado etimológicamente a dualidad; de modo que Advaita significa «no-dualidad». El Vedānta Advaita es una de las líneas de pensamiento del Vedānta.

El Vedānta Advaita señala, entre muchas otras cosas, la diferencia entre la existencia y la conciencia, es decir, la distinción

entre lo que concebimos y lo que realmente es. Según Sharma, «cuando hablamos de la existencia de una pulsera de plata, por ejemplo, estamos refiriéndonos a la conciencia de la existencia de la pulsera de plata y que, independientemente de la conciencia de su existencia, no podemos hablar de la existencia de la plata».[97] Solo podemos hablar de lo que tenemos conciencia, pero la existencia de algo no está sujeta ni es contingente a la conciencia que se tenga de ella. Bajo esta óptica, podrían existir realidades que son ajenas aún a la conciencia de los individuos, sin que esto condicione tales existencias. Evidentemente, no es posible que lo desconocido forme parte de la cosmovisión de quien lo desconoce, no representa algo para él o ella, pero es *algo* en su sentido ontológico.

Lo que se conoce como Vedānta Advaita no se reduce a una serie de razonamientos que deben ser aprendidos, memorizados o analizados eruditamente, sino que constituye una oportunidad para vivir de manera diferente, para concebir las cosas desde un matiz diverso y no limitarse a la forma convencional de estructurar la realidad. Por esto, para Sharma, el Vedānta Advaita «no solo es una filosofía, sino también una tradición espiritual».[98] En esta concepción coincide Raphael cuando sentencia que «el Vedānta es una doctrina que hay que asimilar, meditar, vivir, ya que tradicionalmente conocer la Realidad es *ser* la Realidad».[99]

Conviene matizar, igualmente, que la filosofía de la no-dualidad no es exclusiva del Vedānta Advaita; se encuentra presente en algunos postulados centrales del taoísmo, en presupuestos del sufismo, en el budismo zen y hasta en algunas peculiares

aportaciones de la filosofía mística occidental, como en Eckhart o Spinoza. Estas consideraciones son apuntadas con claridad cuando Martín señala que en esencia la doctrina de la no-dualidad «es el núcleo central de prácticamente todas las grandes tradiciones espirituales y metafísico-gnósticas».[100] Algunos de los principales contenidos de la filosofía de la no-dualidad se ubican en las afirmaciones centrales de las *Upaniṣads*, escritas a manera de sentencias y conocidas como *mahāvākyas*.

En sintonía con la tendencia a encapsular gran sabiduría en pequeñas frases afirmativas, los *mahāvākyas* «encierran y sintetizan la doctrina […], compendian toda la *sādhanā* (práctica espiritual) y por lo tanto pueden considerarse como verdaderos mantras».[101] Tradicionalmente, se ha englobado en cuatro *mahāvākyas* los postulados centrales de la filosofía de las *Upaniṣads*; cada uno de ellos debe ser analizado desde el enfoque Advaita. Según Sharma son: «I. El Universo es *Brahman*; II. Yo soy *Brahman*; III. *Ātman* es *Brahman*; IV. Eso eres tú».[102] Por su parte, Raphael considera que deben ser enunciados de la siguiente manera: «I. El *Brahman* es pura conciencia; II. Tú eres Eso; III. Yo soy *Brahman*; IV. Este *ātman* es el *Brahman*».[103]

Entre la apreciación de Sharma y Raphael pueden encontrarse similitudes respecto a los que consideran los *mahāvākyas* centrales. Si bien existe coincidencia en la esencia de tres de los *mahāvākyas* referidos, la diferencia central radica en el orden de los mismos; además, el primer *mahāvākya* es nominado de manera diferente. Cuando Sharma expresa: «El Universo es *Brahman*», Raphael dice: «El *Brahman* es pura conciencia».

Naturalmente, en los dos casos se asienta la grandeza y significatividad de *Brahman*, pero hay una distinción categorial entre entenderlo como Universo o considerarlo pura conciencia; en este último de los casos, la pura conciencia sería algo presente en el Universo, más no el Universo mismo. Queda, obviamente, la posibilidad de que Raphael comprenda «pura conciencia» como el Universo en sí, pero en tal caso se excluiría todo lo que existe en el Universo sin ser conciencia.

En tales consideraciones, pareciera que la elección de Sharma es más precisa; no obstante, aunque menos globalizante, la sentencia elegida por Raphael también es óptima en cuanto que distingue a *Brahman* de lo que no es *Brahman*, sin totalizarlo. Es decir, la opinión de Raphael alude a que en el Universo existe también la condición de no-conciencia, que en el humano es similar al estado de *avidyā*, sin importar que aun en tal condición se contenga la posibilidad de desarrollar la conciencia de ser *Brahman* o, en sentido estricto, uno se mantenga siéndolo. La traducción de Sharma toma en consideración, justamente, que, a pesar de que el Universo sea *Brahman*, en él se contiene también el estado de no conciencia, al menos por los entes individuales que no la han desarrollado, por lo que no podría considerarse que el Universo es en forma absoluta pura conciencia, pues esto excluiría a aquellos que, incluso siendo *Brahman*, no han logrado la comprensión de serlo.

Mahāvākya	**Sharma**	**Raphael**
I	«El Universo es *Brahman*»	«El *Brahman* es pura conciencia»
II	«Yo soy *Brahman*»	«Tú eres Eso»
III	«*Ātman* es *Brahman*»	«Yo soy *Brahman*»
IV	«Eso eres tú»	«Este *ātman* es el *Brahman*»

Los otros tres *mahāvākyas* son enunciados de maneras muy similares: Sharma expresa «Yo soy *Brahman*» y Raphael lo señala en forma idéntica; Sharma afirma: «*Ātman* es *Brahman*» y Raphael enuncia: «Este *ātman* es el *Brahman*»; finalmente, cuando Sharma advierte: «Eso eres tú», Raphael lo traduce como «Tú eres Eso». Obviamente podemos advertir que la sentencia es similar o idéntica en cada caso, pero la distinción se encuentra en el orden que cada uno otorga a las sentencias. El orden de Sharma tiene la virtud de ser mayormente didáctico, en cuanto que utiliza un método deductivo más claro, el cual desciende desde *Brahman* al Yo, al *Ātman* y al Tú. Aun con ello, podría objetarse que en sentido estricto el *Ātman* podría ser más cercano al *Brahman* en cuanto que es el yo más íntimo, el sí mismo que es más profundo al yo. De tal modo, en la comprensión de que el yo es *Brahman*, se descendería a la conclusión de que *Eso* es también el Tú o el otro que vemos; más aún, se añadiría la idea consecuente de que «Yo soy Tú».

En tal perspectiva, el orden de importancia de los *mahāvākyas*, combinando las traducciones y consideraciones de Sharma y Raphael, tendría que ser: a) «El Universo es *Brahman*»; b) *Ātman* es *Brahman*; c) «Yo soy *Brahman*»; d) «Tú eres Eso». Con la adición, en tal terreno de consideraciones, de que «Yo soy Tú».

El reconocimiento de la universalidad de *Brahman* es un elemento fundamental del Advaita porque es lo que sustenta, precisamente, la no-dualidad. Esta condición no-dual permite, sin embargo, la existencia de diferencias en la formalidad de las cosas, pero no en su fondo. Aparentemente, en la afirmación de que *Brahman* es el Universo, se erradica la posibilidad de un ejercicio centrado en la vacuidad, puesto que tal alternativa se suprime en el ser absoluto de *Brahman*; no obstante, el ejercicio imprescindible de desapego hacia las creencias, formatos y convenciones desde las cuales hemos entendido el mundo supone una variante en la contemplación de la nada, es decir, en el reconocimiento de la vacuidad de nuestros aprendizajes mientras vivimos en el mundo.

Por otro lado, el reconocimiento de la conexión entre el fondo del yo o el sí mismo profundo, el *ātman* o Ser del hombre, con el *Brahman*, representa una consecuencia directa de que *Brahman* sea el Universo. La conexión no corresponde a la manera de dos cosas diferentes que se vinculan, sino que representa la unión sustancial de dos ámbitos aparentemente divergentes, pero que guardan una igualdad. El individuo particular no es el *ātman*, sino que este es el Ser de su ser, es aquello en él que le permite ser, lo cual en algunos pasajes es referido como el alma. El *ātman*,

por tanto, en sentido estricto, en su categoría de *Ser*, no guarda diferencias entre dos entes; dicho de otro modo, el ser de lo que es no mantiene distinciones entre lo que es. Asimismo, el alma o Ser del hombre guarda su igualdad con *Brahman*.

La tercera afirmación, consistente en que «Yo soy *Brahman*», además de conjugar en primera persona el verbo ser, a diferencia de lo que sucede en la sentencia impersonal «*Ātman* es *Brahman*», contiene la implicación de lo que somos, o creemos ser, con lo que *Brahman* es. El Universo incluyente de la particularidad se debe entender como Unidad. El sujeto individual, que en el Advaita es llamado *jīvātman* o *jīva*, contiene también el carácter de eterno junto a *Brahman*; en ese sentido, «lo que carece de comienzo, carece también […] de final, es decir, es eterno».[104] Esto no solo se aplica con *Brahman*, sino que también tiene una repercusión directa con *jīva* o el hombre; según Sharma, «*Jīva* es, desde esta perspectiva, eterno en dos sentidos: 1) en el sentido de que forma parte del *saṃsāra*, que, como proceso, es eterno; 2) en el de que es idéntico a *Brahman*, que también es eterno. Es quizás a causa de que es eterno en ambos sentidos que podemos referirnos a él como *jīvātman*».[105]

En la cuarta sentencia, consistente en «Eso eres Tú», es importante subrayar que «la identidad afirmada se refiere a los sustantivos, pero no a las características de cada uno de ellos».[106] De tal modo, si bien en sentido sustancial existe igualdad del Eso con el Tú, en las particularidades formales, así como en el conjunto de especificaciones de cada uno, hay una diferencia captada por nuestra sensorialidad y por nuestro intelecto su-

mergido en el devenir del *saṃsāra*. Cuando Śaṁkara advierte en el *sloka* (verso) 38 del *Vākyavritti* que: «El significado de la sentencia [Tú eres *Eso*] consiste en una identidad absoluta»,[107] sin duda alude también a la identificación del yo, que también es *Eso* con el Tú. En tal punto es donde se ha dejado fuera al ego, es decir, la encarnada suposición de las diferencias, lo cual es el obstáculo que se opone a la erradicación de la ignorancia.

La inclusión de la idea «Yo soy Tú» es una derivación de las cuatro anteriores, en cuanto que la sustancialidad de ambas entidades particulares comparte una eternidad en su ser *jīvātman*, del mismo modo en que sostienen su fundamentación en *ātman* que, a la vez, no tiene diferencia alguna en el fondo de *Brahman*. De esto podría desprenderse, en sentido práctico, una mística particularmente centrada en la comprensión del otro, bajo el entendido de que su otredad es una fantasía necesaria para distinguirnos mientras funcionamos en esta dimensión terrenal. Enseguida se abordará con más detalle el fundamento filosófico del Vedānta Advaita.

El gran despertar y la constante labor filosófica

Tal como acontece con toda labor que demanda la mayor parte de nuestro tiempo, la encomienda filosófica, es decir, la revisión pormenorizada de las respuestas racionales ante un determinado ámbito temático, exige una auténtica renuncia. Lo que debe dejarse a un lado en la boyante empresa filosófica puede englobarse

en el conjunto de distractores o pasatiempos que alterarían la concentración, menguarían la determinación o disminuirían la diligencia del enfoque reflexivo.

En el caso de Śaṁkara, la renuncia fue evidente en el plano de lo ordinario dentro de su contexto, lo cual condujo su avance hacia categorías adelantadas a su época. Concretamente, «renunció al mundo de actividades convencionales desde muy joven y tuvo como maestro a Gobinda, discípulo de Gauḍapāda, el profundo filósofo Advaita que escribió las *kārikās*».[108] Además de cumplir con los requisitos de su encomienda intelectual, Śaṁkara acató también las demandas propias del canto de los *Vedas*, labor que atraía su atención y que sin duda emprendió; así, el filósofo mantuvo su disposición para el solícito ambiente de paz que solo puede alcanzarse cuando el tiempo dispensado es suficiente para fluir en el regocijo de la quietud y la disposición mental.

Es evidente que el desapego requiere de tiempo y que las cosas importantes no pueden realizarse si se inmiscuye la ansiedad o la dispersión; la complejidad aumenta actualmente si se consideran los ritmos vertiginosos que se han establecido como norma en las sociedades contemporáneas. De tal modo, acuciado por los límites y las saturaciones laborales, el individuo de este siglo no logra desprenderse del vaivén caótico al que es sometido. La distracción impera, la atención adelgaza, el sentido languidece.

Al estar circunscritos a un ámbito de efervescencia y alteración, incrementa nuestra dificultad de dispensar disposición al ejercicio filosófico; de esto deviene la indiferencia hacia lo

desconocido y se afianza el dominio de la apatía. El autor del *Advaita Bodha Dipika*[109] es agudo ante este panorama y en el *sloka* 22 aborda el tema de la *ocultación*, la cual consiste en la velación de las cosas debido a la indiferencia en el cuestionamiento. Śaṁkara se mantuvo enfocado mediante la *Upāsana* o ejercicio de concentración mental, lo cual también puede ser entendido como meditación. Asimismo, logró avanzar en tal hábito a partir de un constante desapego, renuncia o desprendimiento de las cosas, es decir, mediante la práctica del *Vairāgya*.

La renuncia y el desprendimiento no tendrían un desenlace satisfactorio sin el compromiso educativo que propuso silenciosamente Śaṁkara. A través de su precisión expositiva en las innumerables descripciones a través de sus textos y la interpretación de libros ajenos, el filósofo promovió la comprensión de un pensamiento no-dual. Notable ejemplo de entrega docente es su testimonio constante. Śaṁkara «recorrió toda la India manteniendo diálogos filosóficos».[110] En tales intercambios didácticos, solía clarificar los textos védicos desde una posición integradora, sin intentar desarticular las creencias, sino afirmándolas con nuevos matices acordes al contexto y la sabiduría imperante.

Tal como en su momento corresponde hacer a todo maestro místico, Śaṁkara asumió los distintos ritmos de los interlocutores y se prestaba a adaptar las enseñanzas de acuerdo con el ritmo y posibilidades del oyente. Asimismo, actuaba en consonancia con una esencia mística polimorfa que es manifiesta en la variación de las conclusiones racionales. La filosofía no representaba únicamente una herramienta que lo condujo al encuentro de sincronías

en el mensaje, sino que cimentaba el edificio propositivo de la idea de la no-dualidad presente en su pensamiento.

Śaṁkara no encontró plena satisfacción en el lúcido accionar de la elocuencia filosófica, sino que el proceso hermenéutico que es menester de toda labor racional tuvo en él su sustento mediante la ascesis. En ese sentido, «la claridad de sus exposiciones está fundamentada en una evidencia de la verdad manifestada que no sería posible si no tuviera su origen en la vivencia de la no-dualidad inmanifestada».[111] La comprensión de la no-dualidad no es producida por caminos intelectuales, sino mediante una intuición derivada del desapego y fundada en la vivencia de la vacuidad; justamente, este es el sendero que induce a la inclusión integral de la idea de la no-dualidad.

La experiencia de Śaṁkara concuerda con lo expresado en el *sloka* 29 del *Advaita Bodha Dipika*: «a pesar de que el Ser es *Brahman*, no existe el conocimiento del Ser como tal».[112] Así, en la comprensión de la incomprensión, en la conclusión no conclusiva, en las tinieblas dadoras de luz, en la quietud activadora, en la cima que es profundidad, en la saturación que es vacuidad, se asume la integración que no es unificadora, sino que es la esencia de la no-dualidad. Ahí, en el *Brahman*, que es solo Ser y que integra a la Nada, se despeja el misterio de lo absoluto.

En Śaṁkara se integran la búsqueda intelectual y la vida, a sabiendas de que el valor de la existencia es proporcional a la comprensión del sistema vital que nos envuelve. De tal modo, una vez sabido que lo aprendido determina la vida, ya no es preciso dejarse engañar tan inocentemente ni es factible permitir

que la ignorancia consuma el propio tiempo. El compromiso del filósofo Advaita lo motivó a no dejarse envolver por un contexto de división, dispersión y distracción; con su claridad «salvó la filosofía de los *Vedas* en toda su pureza "no-dual" de las múltiples interpretaciones en que la especulación de las distintas escuelas filosóficas la había dispersado».[113] Esto es coincidente con lo que señala el *sloka* 27 del *Advaita Bodha Dipika* con relación a la sobreimposición, la cual es entendida como «la apariencia de una cosa falsa sobre una real».[114] De acuerdo a lo establecido por Śaṁkara, se había perdido de vista la no-dualidad de las cosas, justo por anteponer lo que sí puede verse. La esencia no-dual permanecía velada por las diferencias, la ilusión de la distorsión y la separatividad, tal como acontece también en nuestros días.

Adentrarse en el ámbito de la no-dualidad deriva una necesaria apertura a diversos métodos de expresión del pensamiento; por esto Śaṁkara también incursionó en la poesía y la literatura. Su ánimo lo empujó a la reformulación de lo religioso y a la radicalidad de la mística. Es conocida su profusa diligencia por la vida monacal, de tal modo que en cada uno de los puntos cardinales de la India fundó diversos monasterios. Así, Śaṁkara logró posicionar las Escrituras hinduistas en la categoría filosófica más prominente y otorgó nueva vida a la tradición védica. Su propuesta consiste en el desvelamiento de la verdad, lo cual es una aportación significativa al mundo filosófico.

La cresta del pensamiento filosófico Advaita advierte la fantasía de lo entendido como el yo, es decir, cuestiona el con-

cepto primordial de identificación entre los individuos. En lo ordinario, en el transcurso del tiempo de nuestras vidas, nuestra fantasía se suscita en relación con una idea del yo, no con el yo real. El ejercicio mayormente elemental del ego, consistente en la actividad mental, a pesar de no estar circunscrito a un trabajo de orden intelectual, no logra trascender las elaboraciones ficticias derivadas de la categorización simbólica. De tal modo, la actividad mental no es la principal cualidad del Yo, sino, más bien, la de atestiguar la presencia o ausencia de la actividad mental; es en tal sentido que Śaṁkara refiere en el *sloka* 20 del *Vākyavritti*: «Yo soy Aquél que es Testigo de la función del intelecto [y puede expresarse] como: "ahora mi función mental está ausente, ahora está presente"».[115] Es evidente que Śaṁkara no está hablando de sí mismo, sino que señala lo que podría ser considerado como una descripción precisa más allá del ego.

En consonancia con la eliminación de la actividad mental como pauta ineludible de lo que define al yo, el Vedānta Advaita tiende a unificar los estados de vigilia y sueño porque están mediatizados por la actividad de la mente. Bajo esta óptica, la vida misma, tal como la conocemos, podría considerarse como el efecto de un sueño, uno en el que, justamente, creemos dominarlo todo a partir de la actividad mental. Es preciso señalar la inocencia contenida en la intención de lograr un pensamiento puro, pues la pureza mental estaría, en ese caso, privada de pensamiento. Tanto el contenido de un sueño, como lo acontecido en la vigilia, están precedidos de simbolizaciones que pretenden dominar la realidad o, al menos, cosificarla a través del control.

La ilusión es el piso que pisamos, el sostén de lo que somos mientras estamos en el mundo. La mente, contenedora de la ilusión, es capaz de distorsionar lo observado. Precisamente, lo que consideramos observado nunca ha sido realmente contemplado, lo hemos traspasado por el canal distorsionante de la percepción a través de la mente. Por ello, tal como el sueño que experimenta el soñador, la vida es un ámbito en el que aún no se logra el despertar. En el *sloka* 69 del *Advaita Bodha Dipika* se advierte que «no hay ilusión que esté más allá de la extensión de la mente, y no hay nadie que no se encuentre engañado por ella. […] Nada puede escapar a su poder. Incluso el Ser, que es siempre inmaculado e inmutable, parece cambiado y trastocado».[116]

Si seguimos este orden de ideas, la posición inamovible en el Advaita, es decir, el Ser de *Brahman* presente en todo lo que existe, podría ser también un fruto de la ocultación; de esto se desprende la particular alternativa de que sea la Nada, no el Ser, o algún punto de la dialéctica no-dual entre la Nada y el Ser, lo que alimenta de contenido (saturado, vacío o saturado de vacío) todo lo que persiste en esta dimensión categorial. La serie de descripciones emitidas para la comprensión del mundo y lo que exista más allá de él son, justamente, derivaciones de la cosmovisión desde la cual conjeturamos las respuestas. Nuestro despertar a través de la actividad mental sería, en tal caso, solo un sueño más: el sueño del despertar. Por esto «los místicos se sienten todavía más inclinados que los filósofos a descartar, en algún nivel, la diferencia entre los estados de vigilia y sueño».[117]

A pesar de que el despertar pueda ser parte del sueño (y

muchos despertares lo son), lo que en el Advaita se considera como el gran despertar consiste en una especie de clarificación respecto a que esto que consideramos vigilia ha sido en realidad (y sigue siendo) un sueño. Obviamente, es un despertar que no nos libra por completo del sueño, sino que nos permite, tal como acontece en algunas experiencias oníricas, notar que lo que está sucediendo es un sueño, aunque no hayamos *salido* por completo de *ahí*. Se está en el sueño y se intuye, o se sabe en alguna modalidad de los saberes, que el sueño es ese, no se es presa total del mismo.

De manera similar, cuando en la vigilia se adquiere conciencia del sueño implícito en ella, con la consecuente aceptación de la ironía de etiquetar a la vigilia como tal, se logra un despertar que no es pleno, a pesar de su significado e importancia. El término de *contemplación* tiene cierta precisión para hacer referencia a la intuición de algo que aún no está a nuestro alcance, pero que puede ser pre-degustado; visto así, nuestro despertar parcial nos adviene la noción de un despertar absoluto. La no-dualidad es manifiesta en un despertar que no escapa del sueño, pues a pesar de la aparente separación de ambas cuestiones pueden ser concebidas íntegramente, sin ser opuestas o contradictorias.

En sintonía con lo expuesto por Sharma al referir que «en el sueño profundo se desvanece toda sensación de individualidad […] [y] a pesar de ello no perdemos nuestra identidad»,[118] la aceptación de la no-dualidad representa una alternativa para integrar lo que inicialmente se concibe separado. Perder por instantes la individualidad no contradice el hecho de que en forma

unitaria se perciba la propia identidad; justamente, la identidad que es propia no es solo individual, sino que es consecuencia de la esencia permanente de *Brahman* en lo existente.

El *ātman*, el Ser en el hombre o Yo, no es el ego simple que se satisface en la unicidad individual; *jīva*, por su parte, entendido como ser humano o el individuo en cuanto viviente, no se sostiene únicamente en su particularidad, pues nunca es lo que cree ser. La alternativa, como podría preverse, consiste en la integración de *jīva* con *ātman*, pero la visión más elevada de este orden de ideas nos permitiría comprender que no se trata de una integración, pues solo se integra lo que está separado, sino de la conciencia de la no-dualidad entre cada uno de ellos. De acuerdo con el Advaita, es esto lo que resuelve el misterio de la vida humana.

Debe advertirse que *Brahman* no es únicamente un principio generador, sino que es todo lo existente, incluido quien toma conciencia (o no) de ello; al afirmar que *Brahman* es sin comienzo y sin final, se alude a que lo absoluto de su ser no consiste en ser, sino en sustancializarse en una conjunción igualitaria entre lo que es y lo que no, aun en la esfera del tiempo y más allá de él. Cuando consideramos que no estamos realizados, anteponemos con tal perspectiva el obstáculo justo que neutraliza la conciencia de que ya lo estamos.

Si la vigilia es un sueño que contiene la ideación de una identidad fundada en el yo, es oportuno un despertar en el que el yo humano (*jīva*) se identifique rotundamente con *ātman* (el verdadero ser del hombre). La conjetura de Sharma es la

siguiente: «Dado que, al despertar, la persona recuerda que ha estado durmiendo, debe haber algún tipo de sujeto consciente que testimonie la inconsciencia del sueño profundo».[119] La pureza de este Testigo es la que debe ser evidenciada a través de un Conocimiento que, según Sharma, pone fin a toda infelicidad. Evidentemente, llegado el momento de contemplar tal pureza, se advertirá que no hay manera de que sea un sujeto, sino que es *Brahman* presente en *ātman* incluido en *jīva*, que es manifiesto parcialmente a través de la idea de pureza. Justo ahí es el momento en que se logra desechar la idea triunfalista de la iluminación, pues la persistencia en la idea de logro sería evidencia de que la pureza ha sido manchada o no ha sido tal, que el sueño continúa y que el despertar fue solo una escena del sueño. La labor filosófica no termina con el gran despertar, sino que es ahí cuando permite una nueva etapa de descodificación.

El Conocimiento verdadero es Conciencia

El camino de la sabiduría que propone Śaṁkara es coincidente con el referido en la obra de la *Bhagavad-Gītā*, al que el filósofo que nos ocupa dedicó sólidos y eminentes comentarios. Martín afirma que « la *Gītā* ha sido inspiración para religiosos y filósofos, para contemplativos y hombres de acción».[120] Los textos fueron escritos probablemente en torno al año 600 a.C., aunque no hay claridad en ello. Tampoco se ha logrado un consenso sobre el autor de los mismos.

Las interpretaciones que hizo Śaṁkara de la *Bhagavad-Gītā* «tenían un sello especial, ponían de manifiesto la enseñanza de Krishna desde el camino de la sabiduría (*jñana-marga*)».[121] En el capítulo XVIII se aborda la obtención de la liberación mediante la renuncia y el conocimiento, tópico que el pensador de la no-dualidad volvió uno de sus referentes. Justamente, es posible mantenerse en la idea de la no-dualidad a través del desapego hacia las ideas distorsionadas con las que creemos saber de las cosas. La intención de Śaṁkara al realizar interpretaciones de uno de los textos más importantes del hinduismo fue señalar la esencia de las enseñanzas y volverlas acordes al tiempo y la práctica posible de los individuos.

El *sloka* 51 de la *Bhagavad-Gītā* establece que «cuando (una persona) está dotada de una mente pura, tiene auto-dominio y fortaleza, puede apartar los objetos de los sentidos y eliminar el apego y el rechazo».[122] El estado de *vairāgya* o desprendimiento es factible mediante el interés por el conocimiento verdadero. De tal modo, tras el desapego, la persona no teme existir consigo misma, sino que, de acuerdo con el *sloka* 52, «vive en soledad con comida sencilla, emplea pocas palabras, tiene dominado el cuerpo y el pensamiento, y está por completo dedicada a la contemplación, por estar desapegada».[123] Śaṁkara ubica esta vivencia como la del que ya no tiene ninguna aspiración y, por tanto, en el desvanecimiento de las expectativas, es capaz de vivir sin tormento y en paz. Existe cierta similitud entre este planteamiento y la idea del «ser separado» que ideó el Maestro Eckhart, alrededor de cinco siglos después.

Enseguida, el *sloka* 53 de la *Bhagavad-Gītā* plantea que el alejamiento de los apasionamientos permitirá que el individuo clarifique su propia estabilidad y logre ser Uno con *Brahman*. La interpretación de Śaṁkara es que «la esencia del que ha llegado a la unión con lo Absoluto, con *Brahman*, se expresa en "nada desea ni lamenta nada". Porque es lógico que quien llega a ese estado no tenga más ambición».[124] En tales condiciones, producto del desentendimiento de los afanes y las intenciones, no hay algo por lograr ni esperar, de tal modo que se atestigua en la propia vivencia la no-dualidad; al no haber malo o bueno, ni deseado o indeseado, todo se hace justamente lo mismo. Es evidente la implicación de la vacuidad en la mística que interpreta Śaṁkara, pues solo puede entenderse el desapego como un soltar las posesiones materiales e inmateriales sin temor a que el manto de la nada sea el único cobertor.

En congruencia con la indiferencia hacia los logros y la consecución de las metas, la realización no puede encontrarse, según el pensamiento Advaita, a través de la acción, por más honorable que sea. Por el contrario, importa más centrar toda la energía de la intención en la comprensión que en los comportamientos o logros. La acción se vuelve, por ello, una compañía prescindible de la contemplación. Justamente, Sharma considera que una de las principales tesis del Vedānta Advaita es que «la realización no se alcanza a través de la acción (*karma*), sino de la *jñāna* (la comprensión), porque aquello que trasciende la acción no puede ser alcanzado a través de la acción».[125] Naturalmente, esto fragmenta y diluye el supuesto de que solo

mediante el esfuerzo y la entrega solidaria a los demás será posible el estado de liberación.

En ese mismo flujo de entendimiento puede advertirse el sentido de la renuncia al mundo para no ser dominado por él, el valor del olvido de las sentencias culturales para no terminar sujetos a ellas, y la dignidad del aislamiento para clarificar las alternativas que no se dispensan en las conglomeraciones. Esto explica, hasta cierto punto, que las diversas órdenes religiosas de distintos credos hayan establecido monasterios en los que se busca contemplar en paz el movimiento estático de lo absoluto.

Así, quien se libera en vida, mediante el Conocimiento-Conciencia, logra despegarse del afán de la acción y, tal como afirma Śaṁkara en el *Vākyavritti*, «consigue la Morada suprema del que lo abarca todo y de donde no hay regreso».[126] El Conocimiento con mayúsculas del que habla Śaṁkara es distinto a un mero acto de cognición; se refiere, más bien, a la noción que persiste una vez que se ha desvinculado la categorización, delimitación y etiquetación de las cosas. En la liberación de la etiquetación ya no hay acción que sea menester. Justo por ello, Śaṁkara menciona en sus comentarios a la *Bhagavad-Gītā* que «es ilógico que al llegar a la liberación por el conocimiento verdadero quede aún ambición por los resultados de las obras».[127] Aquel que ya no espera algo está incluido en el plano de la no-dualidad, se ha hecho consciente de ello.

En palabras de Śaṁkara, «se debe recurrir únicamente a la firmeza en el conocimiento de la verdad y abandonar todo acto o deber prescritos».[128] La verdad de la que se habla aquí no está

fundada en los actos que se deriven de ella, por el contrario: es independiente de lo que se realice. Es claro que Śaṁkara «ha dicho cuanto se puede sostener sobre la Unidad absolutamente trascendente. Ha separado al *Brahman* en sí de su función cosmológica, según se lo aconsejaba el rigor de la lógica del pensamiento inspirado por el Advaita de Gauḍapāda».[129] De tal modo, *Brahman* no es un alguien que tenga voluntad o se haga presente en la vida de las personas, sino que *es* la vida de las personas, a la vez que *es* las personas.

Brahman, en la comprensión de Śaṁkara, es una «realidad-conciencia en sí mismo o lo insuperable allende la plenitud de atributos internos y del acto de conocer».[130] Así, la intención es superar la *upādhi* o envoltura añadida al Ser. Nuestros aprendizajes se han forjado a partir de un conjunto de superposiciones que anteponen lo aparente sobre lo real. Debajo de la cáscara de nuestra cognición, más allá de la apariencia, se encuentra la *sāsvatah*, es decir, lo imperecedero, lo que no tiene deterioro.

Nuestra *prana* o energía vital nos otorga el aliento para resquebrajar el reino de la ilusión y contemplar, al menos por instantes, que el conocimiento verdadero consiste en despojarse de lo sabido hasta el punto de la vacuidad y, luego de ello, saberlo todo sin saber. El suspiro de *prana* es hacia *sāsvatah*; pero para ello se requiere superar la *upādhi*.

En los *slokas* 91 y 92 del *Advaita Bodha Dipika*, Śaṁkara señala que «en el sueño, las imágenes que percibimos son experimentadas como probables y reales, no se siente que son irreales mientras el sueño dura. De forma similar, a la hora de

la experiencia, el mundo de vigilia también es probable y real. Pero cuando despiertes a tu real naturaleza, verás esta también como irreal».[131] Es claro que se alude al conocimiento verdadero como un baluarte que permite prescindir del conocimiento ficticio, es decir, de las acomodaticias comprensiones elaboradas por el hombre en el mundo.

La perspectiva de que la vigilia sea parte del sueño es una de las derivaciones de la labor filosófica centrada en el Advaita. Largamente ha sido cuestionado el valor pragmático de la aseveración de la vigilia como «una ilusión de gran extensión»;[132] no obstante, el pensamiento Advaita se ha erigido en la comprensión y se ha desentendido de acreditar valor a las cosas y pensamientos en razón de sus efectos o beneficios directos. Cabe apuntar que en la estricta consideración de los resultados, una vida separada de los afanes y apegos puede garantizar, como mínima ganancia, la evitación de la violencia y de la animadversión hacia los demás; si esto es útil o no, corresponderá meditarlo con tranquilidad.

En el *sloka* 63, la *Gītā* advierte: «Te he revelado la sabiduría, el más secreto de los misterios. Medita sobre ello en totalidad y, luego, actúa como quieras».[133] Es innegable la similitud de este pasaje con la máxima de Agustín de Hipona: «Ama y haz lo que quieras»; la distinción sostenida es la de intercambiar la meditación por el amor. Entre el amor agustino o la sabiduría aludida por la *Bhagavad-Gītā* puede asegurarse que, al menos, en la segunda no se excluye la posibilidad de la primera, a la vez que la primera no garantiza la segunda.

Luego del extenuante camino de la renuncia y de la búsqueda

del conocimiento verdadero que niega lo sabido, en el flujo de la ironía de nuestros aconteceres, será posible lograr la condición de *jnāni*, a saber: aquel a quien la verdad ha liberado. La paradoja del Advaita es que una vez que se ha obtenido la liberación debe aumentarse la precaución para no percibirse como alguien que se ha liberado, pues esto mismo podría conducir a la ignorancia ilusa de considerarse un sabio, toda vez que la verdad a la que se ha llegado es, justamente y por entero derecho, una nueva formalidad de *upādhi* o apariencia.

4. Conciencia y liberación en el pensamiento de Śaṁkara

La liberación mediante la Conciencia

El camino de la liberación, de acuerdo con el pensamiento advaita, es ajeno al encasillamiento. Las ideas tradicionales sobre lo que debe hacerse, aquellas que establecen una rigurosa ascesis o un método para la iluminación a través de la acción son inoperantes desde el enfoque de la no-dualidad. Si bien es cierto que Śaṁkara no se centra en los actos como elementos imprescindibles de la liberación, tampoco concede valor a la pasividad o a la mera inactividad derivada de la pereza o la apatía. Martín refiere que la comprensión de Śaṁkara en este aspecto se resume en que «la renuncia es carencia de deseos ante la acción y no inacción».[134] De tal modo, no sintonizaba con la idea de que una acción se realice por apego a un tipo de consecuencia deseada o a una dependencia del resultado que hace que la acción se repita en forma autómata fundamentándose en la sugestión, las costumbres, los preceptos religiosos o los hábitos de las distintas castas de su época.

Distinto a la prescripción de que al árbol se lo conoce por sus obras, Śaṁkara indicó que centrarse en un tipo de acción que no se funda en la comprensión es «impropio de la persona que está en el camino de la sabiduría».[135] Así, la actuación creativa no está supeditada al señalamiento específico de qué obra debe hacerse, no obedece a reglamentos, recetas, órdenes o prohibiciones. Actuar solo porque «está indicado», «es la regla» o «así debe hacerse por tradición» no sustenta el camino de la liberación. Todos los recetarios estructuradores de la conducta están en la mente, pero no somos la mente porque esta no es más que un conglomerado de ideas y pensamientos que no teníamos al nacer.

Asimismo, la realización no acontece mediante la conciencia del yo, sino cuando se es el yo. De tal modo, no se trata solo de negar la acción para abocarse totalmente a la conciencia de algo, a la manera intelectual, sino que la filosofía espiritual de Śaṁkara señala también la importancia de dudar de la idea del yo que sujeta la conciencia de lo que somos. Aparentemente, no habrá plenitud del yo si persistimos en la idea de que todo esto es real. El reconocimiento de la ignorancia, como preludio del vaciamiento necesario que antecede a la conciencia de la no-dualidad, representa un factor ineludible en el camino a la liberación. La ignorancia no es algo de lo que haya que liberarse haciéndola a un lado o queriendo establecerse por encima de ella, sino a través de la aceptación de su presencia.

Lo anterior significa que la senda de la liberación consiste en el transcurso y pasaje a través del vacío. En el *sloka* 23 del

Vākyavritti se expone: «Así como la lámpara que ilumina un jarrón es distinta del jarrón mismo, de la misma manera "Yo soy aquella unidad absoluta de Conciencia que, como Sí mismo encarnado, ilumina el cuerpo"».[136] El dualismo implícito solo lo es conforme a la relación de corporeidad y Conciencia, no en función de la esencia de la Conciencia que, en Śaṁkara, no tiene diferencia sustancial a Brahma. El hecho de que exista algo que ilumina *dentro* de nosotros nos introduce a la cuestión sobre ser lo iluminado o ser la luz. Según Raphael, «la Realidad no-dual es la pura Conciencia metafísica y por esto es necesario, para nuestra más íntima conciencia, despertar y reconocer que nosotros somos *Eso*».[137] Notoriamente, la luz del jarro nos permite recordar que no somos el jarro.

El sendero de la liberación mediante la Conciencia no es equivalente al arduo trabajo intelectual, sino que puede ser consecuencia complementaria del mismo. Por ello, «mientras que la razón discursiva puede extraer conclusiones lógicas […], la meditación de las sentencias y aforismos upanishádicos solo se efectúa en la conciencia-conocimiento íntimo en cuanto realización efectiva de la conciencia (*bhāvanā*)».[138] La conciencia del individuo se asemeja a la Conciencia implícita en *Brahman*, en la medida en que se disuelve en ella, tal como una gota de agua se incluye en la profundidad del mar cuando, incluso sin desaparecer, ha dejado de ser una gota particular.

Vaciar la mente es un requisito indispensable para la armonía de la conciencia con la Conciencia. Este vacío no es equivalente a ya no pensar, volverse inepto o carecer de ideas, sino que es

similar al silencio en el que, a pesar de los ruidos exteriores, se refleja la pausa necesaria para escuchar de manera diferente. Con esto se reconoce que el silencio abre la puerta a los sonidos de lo inaudible, tal como la contemplación de lo incognoscible es un modo de observar sin ver o como la nada es una categoría del ser no siendo. Tampoco se trata de poner la mente en blanco, puesto que, además de que tal idea parte del supuesto metódico de lo que debe hacerse, la intención hacia la blancura no inicia del desapego hacia la misma.

Disolverse en *Brahman*, integrar la conciencia a la Conciencia o asumir la no-dualidad son derivaciones de la renuncia y el desprendimiento de lo que hemos creído poseer, de lo que hemos supuesto ser y de todo aquello que deseamos obtener. En *Vākyavritti* Śaṁkara concluye en el *sloka* 41: «La conciencia-conocimiento íntimo [que es el *jīva*] se disuelve en la propia esencia, que es Unidad absoluta y plenitud de Beatitud».[139] El *jīva*, el hombre concreto en este mundo, debe terminar por reconocerse como una nota musical específica en el fastuoso e infinito concierto de lo absoluto, como una tecla del gran piano de alcances interminables que es *Brahman*. A diferencia de una célula que existe sin notar que es parte de un cuerpo mayor a ella, *jīva* merodea en su esencia cuando capta que las palabras que se ha dado como respuesta son insuficientes.

Si el proceso de liberación de las ataduras no ha traído consigo la necesidad de volver a la zona segura de los convencionalismos, entonces *jīva* logrará avanzar en su camino hacia lo que es. En palabras de Raphael: «El *jīva*, al tomar conciencia de sí mismo,

se disuelve en la pura y absoluta Conciencia no-dual, carente de calificaciones y de modificaciones, que es el *ātman* supremo».[140] *Jīva* llega al entendimiento de que es *Brahman* una vez que ha notado que es *ātman*.

Śaṁkara fue cuidadoso para aclarar que el *Brahman*, lo absoluto sin cambio, no tiene alteraciones, aunque así pueda parecer a los sentidos. La presencia de lo atemporal puede confundir cuando se contempla desde la sensorialidad. En el *sloka* 19 del *Ātmabodha*, traducido por Raphael, se lee: «Así como la luna parece moverse cuando las nubes cruzan el cielo, de la misma manera, para las personas no discriminantes, el Sí mismo parece estar activo a través de las funciones de los órganos sensoriales».[141] En ese sentido, lo pasajero es lo que está por encima de lo fijo, tal como la luna permanece inmóvil mientras cada nube es movida por el viento; asimismo, cada humano es un viajero en el mundo que pasa dejando pocos o muchos rastros mientras lo inamovible continúa vigilante, andamos y somos diluidos en el tiempo mientras que lo permanente seguirá siendo Testigo de la eternidad al ser eternidad sin más.

En la traducción realizada por Sesha, titulada *Atmabodha de Sri Sankaracharya*, el *sloka* 19 se presenta del siguiente modo: «El cuerpo denso, los sentidos y el *budhi* se ocupan cada cual de su tarea respectiva con el soporte de la Conciencia inherente a *Ātman*, al igual que los hombres trabajan con la ayuda de la luz que es inherente al sol».[142] Aparentemente, se trata de una traducción muy distinta a la de Raphael, pero esto se explica en función de que, a partir del *sloka* 9, el trabajo de

Sesha integra de distinta manera cada una de las sentencias, a pesar de que al final ambas traducciones terminan con 68. Sin detenernos ahora en el análisis de ambos trabajos de traducción, cabe resaltar que en el *sloka* 19 de Sesha (el 20 en Raphael) se denota la irrenunciable necesidad de *ātman* para la existencia y labores de *jīva*. Sin el primero solo cabría una oscuridad en la que poco puede hacerse al no haber conocimiento de lo que está en rededor. El *budhi* referido en el texto, entendido como la facultad intelectiva o el área inteligente de la mente, está en notable dependencia de *ātman*, no en cuanto a la elaboración de sus contenidos eidéticos, sino en razón de su funcionamiento.

Algunos críticos de este orden de ideas han advertido que no puede derivarse un contenido inmaterial (las ideas) en consonancia con un principio material (el cuerpo). No obstante, «del mismo modo en que la humedad es una cualidad que no posee ninguno de los dos gases que componen el agua, la conciencia puede emerger como cualidad de un fundamento material».[143] Por encima de la facultad de reconocer el vínculo entre la mente y el cuerpo, el *Jīvātman* es «testigo permanente de lo constante»,[144] aun sin el referente anteriormente obligado del cuerpo.

En la cúspide de la conciencia posible de *jīva*, la aceptación gozosa de ser *Brahman* se alcanza tras la plenitud en la práctica del Advaita. En ese tenor, en el *sloka* 37 de la traducción realizada por Raphael del *Ātmabodha* se enfatiza el camino para lograrlo: «La meditación sobre "Yo soy el *Brahman*" practicada ininterrumpidamente destruye los movimientos proyectados por la mente y generados por la ignorancia, al igual que un

medicamento destruye las enfermedades».[145] En la traducción de Sesha, coincidente en este caso con el número de *sloka*, se prioriza la cognición sin referir la meditación como medio para llegar a ella: «La impresión cognitiva "Yo soy *Brahman*", creada por una ininterrumpida comprensión, destruye la ignorancia y sus derivados, de la misma manera que la medicina *rasayana* destruye las enfermedades».[146] Esto evidencia la disparidad de los caminos hacia la comprensión, así como la coincidencia en que es tal la que permite la aniquilación de la ignorancia.

No es necesario esperar a la muerte para alcanzar la Conciencia de la integración o la sustancialización permanente con *Brahman*. Sharma señala la opción del término *jīvanmukti* que «suele traducirse como "liberado en vida", porque *mukti* significa "liberación" y *jīvan* significa "en vida"».[147] Evidentemente, no debe asumirse que el logro de la liberación a través del conocimiento en vía de la Conciencia se obtiene de forma inmediata y total, sino que es menester un recorrido paulatino que tiene, al menos, tres estadios claramente distinguibles entre sí, que fueron propuestos por algunos *Rishis* (sabios o videntes) en concordancia con el avance en los aprendizajes contenidos en los *Vedas*, principalmente en las *Upaniṣads*.

Un primer eslabón, cuyo nombre podría ser *estadio de la naturaleza*, provee de gusto por el mundo exterior, en el cual se siente integrado el aprendiz. Se asimila la presencia de lo absoluto en la concreción de lo natural. En la *Bhagavad-Gītā* esto puede asociarse al *Vibhuti Yoga*. La virtud de este estado es que la persona está abierta a lo exterior, se encuentra dispuesta a recibirlo.

El obstáculo para lograr esta postura consiste en replegarse en el ego, en las ideas de lo que uno es y en el supuesto de que no se requiere aprender, contactar, ni reconocer belleza alguna fuera de la propia. Evidentemente, el estado de distracción, la pérdida de la atención y la nebulización del foco de concentración son contrarios a la sensibilidad hacia la naturaleza, su reconocimiento y, más aún, la posesión de la conciencia de que también somos parte de la naturaleza, no solo sus observadores.

En el segundo estadio existe la conciencia de una presencia interior que realiza una función de Testigo y que habita en el último fondo de lo que cada uno es. De esta presencia se desprende la energía vital con la que se realizan todas las labores propias de lo humano. En el *estadio de la presencia interior*, la meditación se vuelve un medio para «contactar» o, mejor, percibir de forma extrasensorial dicha presencia. Coincidentemente, la conciencia de esta presencia en el interior produce el reconocimiento de su presencia en los demás. La consecuencia de esta implicación es el respeto hacia los otros y la alabanza a su entidad reinante, que es moradora de su ser. El valor de lo humano no está entonces en el cuerpo o en la entidad como tal, sino en aquello no humano que es contenido y parte esencial. Existe una cierta similitud entre este concepto y el precepto cristiano de que el Reino de Dios habita en cada uno; la diferencia central es la noción de Dios establecida por cada una de las religiones. Aparte, en el esquema Advaita no se habla de una presencia dentro, a la vez que separada, del hombre, como si fuese algo ajeno que está de visita, sino que se asume que cada uno no solo es contenedor

de la Deidad, sino que *es* la Deidad; por ello se afirma *Aham brahmāsmi*: «Yo soy *Brahman*», tal como es señalado en la *Brihadāranyaka Upaniṣad* (I, 4, 10) del *Yajur-Veda*.

El tercer estadio consiste en la asimilación y aceptación gustosa de que aquello que se ha concebido habitando dentro de cada uno, y que al mismo tiempo nos dota de ser, constituye también la esencia del universo, es decir, de todo lo que existe. En el *estadio de la conciencia cósmica,* lo que se había logrado comprender como «lo interior» ya es parte integral también de lo «exterior» y justo ahí es cuando tales nociones se desprenden del intelecto o, al menos, no se otorga para ellas un lugar predominante. En este punto se ha comprendido la sentencia *Ayam ātmā Brahma*: «Este *ātman* es el *Brahman*», que está contenida en la *Māndūkya Upaniṣad* (I, 2) del *Atharva-Veda*. La no-dualidad ya no es un concepto de orden intelectual, filosófico o académico, se concibe como una vivencia, una cuestión empírica. No se trata de una especie de conexión con el Universo, ni siquiera de un estado alterado de conciencia, sino que es la vivencia de absoluta certeza sobre la integración de lo que somos en lo que es; dicho de otro modo, ya no hay un «yo soy esto», sino «yo soy eso» y, por tanto, «no soy el que soy». La experiencia acontecida en tal estado es conocida como *samadhi*, y es el estado más alto o *savikalpa*. Cruzada esta frontera, se sigue habitando un cuerpo, pero este ya no es más lo que hemos creído que era, se vuelve un instrumento de uso temporal ante la ineludible y magna esencia cósmica que nos precede, envuelve y direcciona.

Son notorios los vínculos de estos estadios con los propuestos por Kierkegaard varios siglos después. Los estados estético, ético y religioso concuerdan con el estadio de la sensibilidad hacia la naturaleza, el de la conciencia del valor del otro y el relativo a la conciencia cósmica. En vez de concluir rotundamente que la filosofía del danés ha recibido una influencia directa proveniente de la filosofía de la India, cabe señalar la coincidencia en cuanto al proceso inherente de ambas comprensiones, el cual está centrado en un armonioso ritmo de ida y regreso hasta la culminación estática en algo superior. En ese sentido, el proceso es el siguiente: a) la persona se centra hacia afuera, el exterior o la naturaleza; b) regresa al interior de sí misma; c) reconoce el valor de los otros a partir de la salida de sí misma; d) en función del encuentro con la esencia permanente de sí y los demás, de nuevo se vuelca al exterior para contactar con algo superior inherente y presente en lo externo; e) concluye, finalmente, que lo interno y lo externo están en franca conexión, siendo uno en la Conciencia. Con esto toma sentido la afirmación *Prajñāman brahma*: «El *Brahman* es pura conciencia», contenida en la *Aitareya Upaniṣad* (V, 3) del *Rig Veda*.

Cada uno de los estadios de este proceso de liberación coinciden en el punto final de la mística inserta en la filosofía de la no-dualidad, a saber: la disposición de disolverse conscientemente en *Brahman*.

Disolverse conscientemente en *Brahman*

La esencia de *Brahman* representa uno de los principales hallazgos de la filosofía de la India, incluyendo el pensamiento de Śaṁkara. Tal como lo entiende Hiriyanna, el «*Brahman* se refiere al principio eterno realizado en el mundo como totalidad y *ātman* a la esencia más profunda del yo».[148] Asimismo, la esencia del *ātman* tiene una vinculación de no-dualidad con *Brahman*. De tal modo, si «*Brahman* es pura conciencia», es simultáneamente Existencia y Conciencia absoluta, lo cual puede ser malentendido debido a las formas aparentes con las que es representado.

Si *Brahman* es lo real, entonces el mundo es una especie de quimera ilusoria; por su parte, desde el punto de vista del Advaita, el alma individual (*jīva*) es *Brahman*, tal como todo lo demás. Si *Brahman* es pura conciencia, solo se nota la identidad de *jīva* en él a través de la conciencia. Que exista la posibilidad de tomar conciencia de ser *Brahman* es algo que debe manejarse con precaución. En tal sentido, «cuando el Vedānta Advaita afirma que *Ātman* es *Brahman*, no quiere decir que *Ātman* se convierta, en el momento de la realización, en *Brahman*. La realización consiste, por el contrario, en darse cuenta de que *Ātman* fue *Brahman*, es *Brahman* y siempre será *Brahman*».[149] En tal apreciación no existe un requisito para ser *Brahman*, pues ya se es, y no se puede querer ser lo que ya se es; lo que puede lograrse, en todo caso, es la conciencia de serlo. Por esto cabe decir que «*Jīva* encarnado como *Ātman* está incluido en

Brahman como una parte del universo del que *Brahman* es el fundamento».[150]

El descubrimiento de algo interior en la persona requiere de espacios de pausa, de lo contrario no sucederá. Eso que se logra intuir, más que contactar, es el *ātman* que el individuo nota en su calidad de *jīva*. No se trata de un traslado desde un modo de ser a otro, de una categoría hacia otra o de un punto a otro, como si se tratase de un viaje físico, una elevación de dignidad o de un movimiento tangible respectivamente; lo trascendental en el Advaita es que *ātman* tiene una identidad igualitaria a la de *Brahman* sin que, por eso, sean lo mismo. Ya se es *Eso* justo al existir, lo que estorba es la apariencia, la quimera latente que se ha depositado en lo existente.

De tal manera, «para alcanzar la comprensión de *Brahman* no se necesita tener o actuar, solo se necesita ser conciencia; no hace falta adquirir algo, sino al contrario, abolir lo que impide la perfecta conciencia de ser *Eso*».[151] Es así como tiene efecto la sentencia *Tat tvam asi*: «Tú eres Eso», que está incluida en la *Chāndogya Upaniṣad* (VI, 8, 7) del *Sāma-Veda*. A pesar de que *ātman* y *Brahman* son parte del imaginario del Advaita y cada uno desempeña un papel distintivo, no se observan separados. Sharma señala, centrándose en el paradigma Advaita, que «*ātman* es idéntico a *Brahman* o, dicho de otro modo, son no dos. Esta es la comprensión de la no-dualidad, es decir, que *ātman* y *Brahman* no son dos entidades distintas».[152] Cuando el hombre, en su conciencia de ser *jīva*, admite la presencia de *ātman* en él, puede tener la impresión de una rara desconexión

con el cuerpo, hasta el punto de sentir que cuando come es otro el que come por uno. Esto sucede, obviamente, por el reconocimiento de un estado superior que antecede a la voluntad de expresión corporal.

Todo lo existente está mediatizado por *Eso* cuyo nombre no es suficiente. *Brahman*, lo entendido por *Brahman* o lo nominado con tal palabra, no puede ser aquello con lo que se quiere significarlo; el signo de lo significado nunca es el significante, sin importar quién haya sido el significador. De esto se desprende que «la única Realidad es el Absoluto, y lo que es relativo, diferenciado, contingente, no es más que un reflejo de *Eso*, o sea del siempre presente Uno-sin-segundo (*Brahman*)».[153]

Llegar a la conciencia de que se es *Brahman* exige control mental, pero no en forma exclusiva o suficiente. En el *sloka* 49 del *Vākyavritti* se aconseja: «Habría que ejercitarse en la escuela [además de la reflexión y la meditación de las Escrituras] conjuntamente con el control de la mente y con otras disciplinas interiores, hasta que la comprensión del verdadero significado de la sentencia "Yo soy *Brahman*" sea plenamente efectiva».[154] Uno de los beneficios de semejante logro consiste en que «el Realizado asiste como espectador a la evolución de los frutos kármicos individuales y universales e, idéntico a *Brahman*, contempla como testigo absoluto el maravilloso juego de la *māyā*».[155] Lo anterior implica que la persona, que ya a estas alturas dejó de serlo como tal, es capaz de observar los fenómenos en la distancia, en la dinámica de *māyā*, es decir, en la reiteración del mundo. Ser testigo absoluto es convertirse en lo que los

poco avanzados contemplan como la presencia interior. Al ser *Brahman*, lo que alguna vez fue un *jīva* logra ser el Testigo de los que están en la senda de volverse Uno.

Evidentemente, la conciencia de ser *Brahman* conduce implícitamente a la inmortalidad aunada al Uno sin segundo. De acuerdo con el *sloka* 68 del *Ātmabodha*: «Aquel que renuncia a todas las actividades y que, libre de las limitaciones de espacio, lugar y tiempo rinde homenaje al tabernáculo del propio Sí mismo incontaminado y que todo lo abarca, que está libre del frío [y del calor y de todas la demás dualidades] y es eterna Beatitud, Este se vuelve omnisciente, todo lo abarca y consigue la inmortalidad».[156] En tal óptica, no se trata de buscar la inmortalidad, pues lo que se vuelve inmortal no es justamente lo que fuimos, sino que será aquello que seremos en la conciencia pura de *Brahman* y que ahora solo podemos contemplar a pesar de que, de hecho, lo seamos ya desde las posibilidades de nuestra condición.

En la traducción de Sesha, el mismo pasaje adquiere además la adición de la felicidad y el carácter de saberlo todo: «Aquel que, renunciando a toda actividad, rinde culto en el sagrado e inmaculado santuario de *Brahman*, que es independiente de tiempo, lugar y distancia, que se halla presente en todas partes, que es destructor del calor, del frío y de todos los demás opuestos, y que es dador de la felicidad eterna, deviene omnisciente y omnipenetrante y obtiene la inmortalidad».[157] Es claro que en esta visión del *Ātmabodha* no solo se comparte con *Brahman* su Unicidad, sino también el resto de sus atributos.

En el supuesto de que la visión propuesta no llegue a su concreción, la alternativa a *Brahman* es la Nada. Precisamente, el término del pasaje humano por el mundo coincide, en tal caso, con el traslado a la inexistencia, la desaparición y, por tanto, la inclusión en el manto de la absoluta Nada. Es evidente que no es esa la idea de Śaṁkara y que su discernimiento nunca advirtió la posibilidad de semejante desenlace; no obstante, en cuanto a la consideración de lo absoluto tras la vida, la Nada coincide con *Brahman*, al menos en la categoría de su descategorización, su incognoscibilidad y su infinitud. A pesar de que la puerta está aparentemente cerrada para tal conclusión, no debe perderse de vista que la misma idea de sobreimposición, a saber, la velación de algo real mediante lo aparente, adjudica la alternativa de la Nada como lo real que está velado por la idea de *Brahman*. La pregunta por el ser o el no-ser de *Brahman* se avecina, en este particular escrutinio, como algo digno de considerar.

La afirmación en el *sloka* 57 del *Ātmabodha* es hacia el ser y no el no-ser de *Brahman*. La sugerencia concreta de Śaṁkara es la siguiente: «Realiza aquel *Brahman* que el *Vedānta* indica como la Esencia inmutable que se desvela a través de la negación [de las superposiciones], como Unidad no-dual de beatitud indivisible».[158] Mi conjetura aquí se orienta a cuestionar si la misma idea expuesta sobre *Brahman* es la superposición que se debería eliminar. Mucho más significativa es la traducción de Sesha del mismo *sloka*: «*Brahman* debe concebirse como aquel irreductible sustrato que las *Upaniṣads* definen por descarte de lo que "no es": no es perecedero, no es una felicidad

destruible».[159] Precisamente, al atribuir a *Brahman* los atributos que proceden de la imposibilidad, como el de no terminar, ser inmutable e imposible de ser eliminado, coincide con la intuición de una Nada que, del mismo modo, no puede terminarse, no hay modo de que sea eliminada y tampoco puede ser mutable. La eliminación de la Nada a través de la noción de que todo es Ser está reducida al ámbito de lo cognitivo y de lo sentenciable lingüísticamente, no en concordancia con la ontología negativa que la misma supondría.

Por todo lo anterior, continúa siendo operativa la necesidad de *víveka*, es decir, del discernimiento entre lo real y lo irreal. La consistencia de la idea de la no-dualidad no tendría que dejar fuera a la Nada, puesto que, propiamente, la mayor de las dualidades en la historia de la filosofía ha sido, a todas luces, la de la distinción entre el Ser y la Nada. Un Advaita llevado hasta sus últimas consecuencias implicaría, por derivación de sí mismo, la conjunción del Ser y la Nada, lo cual es contrario a la certidumbre plena sobre la esencia absoluta del Ser que es representada por *Brahman*. De conjeturarse esto último, el Advaita termina siendo un pensamiento no-dual parcial, sujeto únicamente a la integración de las cosas existentes por sí mismas en el plano convencional de la ontología, pero dejando fuera la lógica contenida en la especulación sobre la Nada. Tanto *māya* como el *saṃsāra* son conceptos que están incluidos en la dimensión de lo que es, puesto que para representar lo falso necesitan ser; contrariamente, la noción de la Nada no supone falsedad, sino solo un modo de «ser» desde la vacuidad.

Raphael, en sus comentarios a *La esencia del Vedānta* concluye: «Así como el dinamismo empírico presupone una estaticidad central de equilibrio y de referencia, así la relatividad fenoménica (tanto a nivel universal como a nivel individual) precisa y exige un *absoluto* metafísico, *Brahman* o Conciencia absoluta que, reflejándose en cada ente individual como principio unitario de conocimiento, se convierte en el Testigo-activador de las distintas funciones intelectivas y mentales».[160] La Nada, en su sentido estricto, también podría considerarse un absoluto metafísico.

La pregunta sobre la equivalencia entre *Brahman* y la Nada no fue un aspecto central de la filosofía de Śaṁkara. De cualquier manera, cabría conjeturar la opción de que la Nada sea el sostén al que se asocian las deidades, entre ellas, *Brahman*. Según García, «el *Brahman* supremo es: a) Sustrato final o fundamento infundamentado; b) No-dualidad y Único sin segundo; c) *Brahman* sin atributos; ch) *Brahman* carente de semilla; d) Realidad, conocimiento, infinito; e) Lo que supera todas las palabras, es indescriptible».[161] Con excepción de la idea de *Brahman* como conocimiento, lo cual lo volvería finito, todas pueden ser insertas en la concepción de un absoluto metafísico no centrado en el Ser. Justamente, la no-dualidad tendría que integrar de manera concisa al Ser y la Nada.

En contradicción con lo anterior, el *sloka* 31 del *Advaita Bodha Dipika* señala: «Antes de la creación solo había puro Ser».[162] La afirmación no clarifica en qué podría estar contenido el Ser si solo había Ser, ni en qué se haría manifiesto; además, no abona elementos para concluir el vínculo entre el Ser y la

Nada, a menos que, como podría sugerirse, el Ser al que se hace mención sea, exactamente, la Nada. Por otro lado, en los textos bíblicos, concretamente en el Génesis, se dice que al principio la Tierra era caos y confusión, así como oscuridad encima del abismo. Como puede observarse, ambas tradiciones advierten un origen fundamentado en un sostén global que fue la antesala de todo lo surgido. La vuelta al origen termina siendo un sendero definitivo e ineludible para todo lo existente. Ya sea en una u otra de las posturas religiosas que se trate, el individuo, *jīva*, termina por disolverse en lo absoluto; si tal disolución se realiza de manera consciente en forma previa a la muerte, el individuo logra la experiencia del despertar de la confusión y puede regocijarse por su entrada a la dimensión de la Conciencia.

Śaṁkara y Aurobindo

El pensamiento de Śaṁkara no recibió siempre seguidores dispuestos. Sri Aurobindo, un prolífico escritor que ha sido considerado «el rostro yóguico»[163] dentro del yoga integral, fue uno de los confrontadores de las ideas de Śaṁkara. Aurobindo formó extractos de su propio pensamiento a partir de la contraposición con algunas ideas del filósofo Advaita. Según Merlo, Aurobindo consideraba que era sumamente contradictorio afirmar que no hay nada más que el Uno, que el mundo no alberga ni tiene ningún propósito y que toda búsqueda es una ilusión cósmica (cuestiones que él atribuye a Śaṁkara).[164]

De acuerdo con la posición de Aurobindo, el hecho de que algo sea ilusorio no significa que absolutamente no exista, sino que guarda una dependencia ontológica con lo Absoluto, que la realidad relativa no constituye una verdad última y que todo será devorado por el tiempo. Merlo considera que la propuesta de Aurobindo aboga por una búsqueda de sentido, sin importar que se transite por *māyā* (ilusión) y se viva el *saṃsāra* (ciclo de reiteración). Es probable que por ello haya concluido que «la experiencia y la realización espiritual siguen siendo el primer derecho y la primera obligación del buscador espiritual».[165]

Para Aurobindo, entonces, «el cosmos se revela como el campo de expresión del propio Absoluto».[166] De tal modo, *māyā* no es ya un espacio irreal, sino una oportunidad para la creatividad personal. A su vez, el sentido de la Tierra y el motivo de la existencia de los seres humanos pueden ser elaborados. En la opinión de Merlo, el error de Śaṁkara consiste en que su afirmación no se reduce a un «no-podemos-saber» ni a un «no-sabemos-todavía», sino a un «sabemos-que-no-hay-sentido».[167] No obstante, el error de Merlo consiste en suponer que por el hecho de saber que no hay un sentido auténtico se renuncia a la creación de sentidos ficticios. Comprender la filosofía de Śaṁkara aludiendo a su aparente nihilismo, seco y desprovisto de alicientes, es desatender la enorme implicación constructiva que tiene la deconstrucción de las representaciones personales. El reconocimiento del carácter ilusorio del mundo no nos deshará de la opción de seguir habitándolo. Considerar a *Brahman* como algo que se busca (ya sea que se lo represente como un

sentido o un motivo para vivir y al cual dirigir la energía vital) es muy distinto a la consolidación de uno mismo en *Brahman* (logrando la comprensión de que el sentido es la conciencia de la ilusión del sentido mismo).

En la *Mundaka Upaniṣad* se encuentra el siguiente aforismo védico y upanishádico: *Brahmanvid Brahmaniva bhavati*, lo cual puede ser traducido como: «Quien cobra conciencia del *Brahman* por medio del conocimiento se convierte en el *Brahman*». Posteriormente, quien ha logrado convertirse en *Brahman* por conocer a *Brahman* vive una doble vida en la que debe volver al mundo ilusorio de lo empírico. De tal modo, «el maestro iluminado desciende del estado trascendental del ser a nuestro plano inferior de seudorrealidad empírica para beneficiar a los no iluminados».[168] Evidentemente, esta transición es también figurada, pues desde la lógica de la no-dualidad no habría separación, sino solo conciencia de la aparente separación.

La enseñanza del Vedānta Advaita conlleva la aceptación de que el *Brahman* es eterno ser y que todo lo que no es *Brahman* es ilusorio. Bajo esa óptica, cuestión que reconoce Zimmer, «se niega realidad a todo lo tocado y visto, olido, gustado, pensado, reconocido o definido en la esfera del espacio y tiempo».[169] Es comprensible que tal afirmación resulte aparentemente incongruente si se compara con la experiencia común del hombre o se analiza a la luz de la reacción emotiva y tempestuosa. Contrariamente, «el *Brahman*, el Yo, es la conciencia absolutamente libre de cualidades. Es una verdad que solo puede conocerse por la experiencia».[170] Adentrarse en el pensamiento de Śaṁkara,

y en general de la filosofía de la India, requiere de una óptica o lógica epistémica que se adecúe a la visión de la India y no que la juzgue desde la fabricación occidental sobre lo que es real y lo que no. La desaprobación de la filosofía de la India partiendo de los parámetros filosóficos occidentales no cumple con la contextualización de los propios elementos de interpretación.

Cuando se escucha a un poeta decir «tus ojos son un mar de agua tibia en el que anhelo adentrarme», no podemos esperar credibilidad científica en el mensaje, sino comprender que su artificio metafórico interpela a una asociación distinta a la estrictamente intelectual. Si consideramos que «analizar la ignorancia mediante el conocimiento es como estudiar la oscuridad con una luz enceguecedora»,[171] comprenderemos que la búsqueda de liberación es innecesaria cuando se despierta a la conciencia de ser *Brahman*, desde el presente, independientemente de que exista tal conciencia o no (aunque para darnos cuenta la necesitemos).

Según Zimmer, para Śaṁkara, «el cosmos es efecto de la ignorancia y también lo es el ego interior (*ahankāra*), que en todas partes es confundido con el Yo».[172] La necesidad de liberación y, más aún, la creencia de que uno mismo logra liberarse, son parte del mismo juego ilusorio del ego. Es por eso que «*Māyā*, la ilusión, se burla a cada instante de las facultades de percepción, pensamiento e intuición. El Yo es un abismo oculto. Pero cuando se conoce el Yo no hay ignorancia, no hay *māyā*, no hay *avidyā*; es decir, no hay macrocosmos ni microcosmos: no hay mundo».[173]

Cuando se captan las enseñanzas del Vedānta, se participa de la conciencia pura y vacía, se supera la visión sobre las cualidades y se logra «estar más allá de la personalidad individualizada de cualquier "divinidad suprema", que se manifiesta con atributos como la omnipotencia o la omnisciencia».[174]

5. La no-dualidad y el sí mismo

El *Vākyavritti* y la no-dualidad

El texto del *Vākyavritti* consiste en la exposición que Śaṁkara realizó de la sentencia «Tú eres *Eso*», convirtiendo la frase en un apartado filosófico particular del pensamiento de la India. El ser, en el mundo de lo nouménico (lo que solo puede intuirse), comparte el mismo ámbito con *Eso*. A lo que está vivo le corresponde una existencia que, a su vez, está situada en las entrañas de *Eso*, lo cual es conocido como la Unidad sin segundo, aquello que es innombrable e incognoscible.

Entre otras cosas, el pensamiento de Śaṁkara en el *Vākyavritti* clarifica y señala que el mundo está sumergido en la distorsión y que, por ello, lo que surge de él, o al menos las apreciaciones que del mismo se tienen, están permeadas por la confusión. De tal modo, lo que existe es una representación distorsionada de *Eso*, que no comparte con lo existente la categoría de lo espacio-temporal. Lo viviente está sujeto a la apariencia, la ilusión, la fantasía. Los fenómenos están situados en el plano de lo no real, en el ámbito que procede de la visión del existente y que

no puede ser un *algo* por sí mismo. Las opiniones, delimitadas por la percepción, están incluidas en el plano de lo contingente.

La condición del hombre, consistente en habitar un mundo sobre el cual se depositan fantasías, lo provee de una irrenunciable ignorancia y esclavitud; ambas conforman la inherente herencia derivada de habitar el mundo y de transcurrir en el tiempo y la finitud. Según el *Vākyavritti*, buscamos proveernos de certidumbres que no están sujetas por veracidad ni solidez; en ese sentido, al haber sido educados para aborrecer la incertidumbre y la duda, lo cual ha facilitado la adquisición acrítica de la cultura, difícilmente objetamos ante lo que se nos solicita aprender ni exigimos que sean explicadas las razones por las que nos fue enseñado.

Cuando se inicia el despertar, aun en su estado más básico, se alimenta el deseo de la liberación. Este afán no procede de la aspiración egoísta de saber o estar informado para ejercer control, sino que está enraizado en la madurez de conciencia, lo cual antecede a la plena disposición para escuchar.

La ignorancia es el candado que nos mantiene en esclavitud; solo a través del conocimiento se logra desvanecer el candado, no a través de la acción o del arrojado intento de golpearlo. A cada golpe, el candado se fortalece, pero a través del conocimiento se descubre que el candado es una ilusión. No se trata de un conocimiento de orden intelectual, sino de un conocimiento que es conciencia íntima.

En la comprensión que Raphael realiza de los textos de Śaṁkara, se observa que la conciencia íntima es un conocimien-

to forjado de la identificación con *Brahman*; de tal modo, «la Realización es conocimiento de la Realidad como conciencia efectiva y total de la propia identidad con el *Brahman* no-dual: conocer el *Brahman* es *ser* el *Brahman*, es decir, el Ser uno y sin segundo».[175]

El *jīva*, cuando obtiene el conocimiento-conciencia referido, tiene la capacidad de volver a *ātman*, pues logra comprender que tal es su fuente y que, por ende, está equipado para volver a la fuente a partir de la voluntad. La barrera que impide que esto sea logrado no es, ni remotamente, una ausencia de voluntad o disposición, sino la ignorancia de tal posibilidad. Esto sería similar al caso ficticio de un hombre que tiene su casa en el bosque y vive apaciblemente en él, a pesar de no contar con agua para saciar su sed, para refrescarse o para limpiar su cuerpo; para su desgracia, no ha notado que a unos metros de su casa, detrás de frondosos árboles y una crecida maleza, se encuentra una pequeña laguna. El hombre tendría voluntad para ir a la laguna, pero no va a ella porque no sabe que existe, no tiene conciencia de que está a su disposición, a pesar de que la necesita. Del mismo modo, cuando *jīva* no recurre a *ātman*, es más por ignorancia que por estupidez o falta de voluntad. En concordancia con esto, según Raphael, «para el Advaita Vedānta lo que nos aprisiona es el *avidyā* o la ignorancia metafísica; por lo tanto, solo con un conocimiento de orden metafísico se puede vencer la ignorancia sobre la naturaleza del Ser».[176]

Cuando se identifica a *Brahman* con el Universo, persiste una confusión. A diferencia del Universo o la naturaleza, ambos

enriquecidos con la diversidad, en *Brahman* no hay diferencia interna ni está conformado por subconjuntos ni especificaciones. En ese sentido, «el *Brahman* es uno porque carece de diversidad. Por ello es totalmente diferente del Universo y, quien lo conoce, alcanza la liberación, puesto que el verdadero conocimiento se identifica con él».[177] Si *Brahman* no es el Universo, al menos sí puede afirmarse que se relaciona con él; no es el Universo, pero tampoco se encuentra en dualidad u oposición a él. En tal sentido, Aquello que es pero que no puede estar unificado en las diferencias implícitas de todo lo que contiene el Universo es un tipo de Ser que no contiene el conjunto de cualidades del ser como tal, a saber, la finitud, el cambio, la mutabilidad, la temporalidad y la distorsión; por esto la idea de *Brahman*, hasta cierto punto, puede ser equiparada o al menos vinculada con la de la Nada.

Lograr la conciencia-conocimiento de nuestra identidad con *Brahman* requiere de un proceso de liberación que al llegar a su punto más alto y pleno incluye la noción de que no había necesidad de liberación y que incluso esta misma ha sido una ilusión. La liberación es tal que el individuo que la logra se desentiende también de la necesidad de liberarse. Esto no debe ser entendido con simpleza, sino con actitud dispuesta y comprometida. El proceso no puede ser iniciado, o al menos no logrará terminarse, si el aprendiz no cuenta con algunos requisitos fundamentales. En el *sloka* 3 del *Vākyavritti* se exponen mínimamente las condiciones del discípulo: que haya sido «quemado por el fuego del triple sufrimiento y desgastado por el profundo padecimiento

interior»,[178] además de que será necesario que esté «dotado de la calma mental y de las otras virtudes que son requisitos necesarios [para la liberación]».[179]

De lo anterior se deriva que la auténtica pasión por la pregunta, el anhelo ardiente por el conocimiento o el deseo de sabiduría no se sustentan en la vanagloria o la superficialidad, sino en un dolor interior que se deriva de la ausencia de respuestas, de la falta de caminos precisos y de la incertidumbre que emana de los saberes previos. La oscuridad es antecedente a la búsqueda de luz. El discípulo debe estar cierto en que la respuesta está siendo velada para él, por eso es capaz de dirigirse a su maestro con la siguiente expresión del *sloka* 4: «¡Oh, Señor, mediante Vuestra Benevolencia, reveladme concisamente aquello por lo que yo pueda liberarme inmediatamente de la esclavitud de la existencia!».[180] En otras palabras, la enseñanza debe ser merecida, no es solo un derecho que se obtiene por estar vivo.

La respuesta a la petición del aprendiz está contenida en forma precisa y sintética en el *sloka* 6: «El conocimiento que mana de sentencias como "Tú eres *Eso*" y otras, que concierne a la identidad del Sí mismo *jīvaico* con el Sí mismo supremo, constituye el [único] medio de liberación».[181] Concretamente, el reconocimiento de la presencia de *Eso* en nosotros es un primer paso para después consumar la búsqueda en el reconocimiento de que *Eso* somos nosotros, lo cual incluye la sentencia de «Tú eres *Eso*» y «*Eso* soy yo». Un escalón necesario para forjar los cimientos de semejante altura es desaprender la noción de que somos el cuerpo.

En palabras de Śaṁkara: «Después de apartar la falsa noción de que el Sí mismo se identifica con el cuerpo, date cuenta a través del conocimiento de que siempre eres el Sí mismo, la Unidad de Conciencia-Conocimiento que tiene la naturaleza de la Existencia y de la Beatitud absolutas, y es testigo del intelecto».[182] Clarificar la distinción existente entre *kārya* o cuerpo físico y *nityab*, que es lo permanente y eterno, es una posible derivación de la *nyāsa*, que debe ser entendida como renunciación o abandono del anhelo hacia los efectos de los actos. Puede practicarse la *nyāsa* sin que se logre la preferencia de *nityab* sobre *kārya*, pero esto no puede ser logrado si no sucedió antes una auténtica práctica del *nyāsa*.

Para conseguir saber lo que somos, es menester inicial conocer lo que no somos. Esto es abordado en diferentes secciones del *Vākyavritti*, tal como en el *sloka* 13: «[…] el cuerpo burdo no puede ser el Sí mismo»;[183] el *sloka* 16: «[…] yo no soy ni la mente ni el intelecto, ni tampoco la fuerza vital»;[184] o el *sloka* 17: «[…] el Testigo-Vidente es distinto de todo lo que es objeto de percepción».[185] Consecuentemente, si no se es el cuerpo, no se puede ser lo que depende del funcionamiento del mismo, a saber, la mente y, en ella, los objetos que son percibidos. El hombre no es aquello que pueda ver, pues lo que se ve guarda una condición de diferencia con el vidente. Por más que observemos el espejo, no estamos en él.

En correspondencia con lo dicho, si no somos aquello que hemos creído que somos a partir de la comparación, ni lo que hemos visto de nosotros mediante la percepción, ni el cuerpo

que tocamos y sentimos a través de la sensorialidad, lo que resta es que seamos *Eso* que no vemos, ni tocamos, ni sentimos, ni logramos identificar en forma rotunda, pero que podemos intuir penetrando la Conciencia-Conocimiento. Śaṁkara lo refiere así: «Yo soy Aquel que por naturaleza carente de todo cambio y siendo el interior [de todo], impulsa el intelecto y las demás funciones al movimiento igual que un imán [impulsa] las piezas de hierro».[186] Esto último es similar a la idea del motor inmóvil aristotélico en cuanto a su carácter de dínamo, pero notoriamente distinto en función de la fijación del estagirita por la separación entre lo que se mueve y el motor que impulsa el movimiento. La noción de *Brahman* en el Advaita no está centrada en la separación, sino, justamente, en la no-dualidad. Nuevamente, el *Eso*, del que poco puede decirse, está en el mismo plano metafísico que la Nada.

Si somos *Eso*, podríamos confundirnos al creer que lo somos exactamente desde ahora, en este plano de lo perecedero. *Eso* no perece, nosotros sí; de tal suerte, somos *Eso* con la excepción de que nuestra identidad como *Eso* no implica igualdad desde la condición de temporalidad que ahora guardamos y en la que estamos contenidos. No obstante, en el plano de lo nouménico, la similitud se vuelve igualdad y Unidad. Śaṁkara refiere en los *sloka* 42 y 43 lo siguiente: «"Tú eres *Eso*" está establecido indirectamente a través de las dos palabras "*Tú*" y "*Eso*", pero la sentencia misma, al abandonar el sentido directo de los dos términos revela su significado verdadero [de unidad-identidad]».[187]

A la vez, no hay manera de conocer directamente a *Eso*,

porque *lo somos* y no hay forma de poseer intelectualmente en su totalidad un objeto de conocimiento mientras está siendo también el sujeto cognoscente. Esto se comprende si se advierte que «*Eso* está definido como omnisciente, y al tener la naturaleza del verdadero Ser, solo puede ser señalado indirectamente».[188] Sonaría absurda la siguiente definición de una mesa: «La mesa es una mesa», del mismo modo en que es aparentemente inoperante decir que *Brahman* es *Brahman* o *Eso* es *Eso*; no obstante, debido a que radicamos en el plano de la distorsión o la etiqueta, se comprenden las cosas desde el ámbito de la temporalidad y la diferencia, por tanto deviene óptimo el señalamiento de «Tú eres *Eso*». Contrariamente, en el plano de la no-dualidad, la afirmación «Una rosa es una rosa es una rosa» de Gertrude Stein, proveniente del poema *Sacred Emily*, desvela, queriéndolo o no, el contenido central del Advaita: *jīva* es *ātman*, es *Brahman*, es *Eso*.

Es recurrente el uso de ejemplos y metáforas en los escritos derivados del pensamiento Advaita, uno de los más conocidos es el del jarrón. Śaṁkara distingue en el *sloka* 15 del *Vākyavritti* que «[…] de la misma manera en que el que ve un jarrón es distinto del jarrón mismo, y de ninguna manera se identifica con él, así yo, que veo el cuerpo burdo, no soy este cuerpo».[189] También utiliza el mismo utensilio el vedantín Raphael para explicar el vínculo entre *jīva* y *Eso*: «La conciencia individuada (Tú) o autoconciencia *jīvaica* no es distinta de la pura Conciencia brahmánica (*Eso*), así como el espacio contenido en la jarra no difiere del espacio total y carente de partes».[190]

Ejemplos similares podrían ser los siguientes: un globo que contiene aire no produce diferencia alguna entre el aire que contiene y el aire en el que flota; asimismo, si un hombre que surca el mar sumerge ahí una bolsa de plástico con un poco de agua, no logrará que esta agua sea diferente a la que está fuera de la bolsa, en el mar.

En las tres analogías puede observarse que el contenedor no cambia lo contenido, ya sea que se trate de una jarra, un globo o una bolsa; de manera similar, el cuerpo, cualquiera que este sea, no modifica lo que en el cuerpo está contenido, a la vez que *eso* que está contenido no se diferencia de *Eso* que está fuera del cuerpo. Comprender esto a cabalidad, en la plataforma de un conocimiento-conciencia transliteral, es equivalente a lo que se denomina *Turiya*, el cuarto estado de conciencia, consistente en asumir la no-dualidad y emprender la asimilación de la realidad, *siéndola*.

El conocimiento de sí mismo en el *Ātmabodha*

La identidad del sí mismo es un tópico abordado en los diversos escritos del Advaita; uno de los principales es, sin duda, el *Ātmabodha* de Śaṁkara. El filósofo advierte en este texto la identidad no-dual entre el hombre y *Brahman*, justamente en la tesitura de la identificación de *jīva* con *ātman*. Nuevamente, la más sofisticada barrera para el logro de esta conciencia es la ignorancia.

Según Raphael, «aunque el sí mismo anímico o *jīva* es siempre idéntico al Sí mismo supremo o *ātman*, el ser individuado desconoce la propia naturaleza metafísica real y, caído en un estado de ignorancia (*avidyā*), sucumbe a la ilusión de la existencia separada y crea, por consiguiente, una escisión aparente de lo que realmente es».[191] De acuerdo con las sentencias del *Ātmabodha*, no hay comprensión última de la realidad si se erradica la metafísica; visto de tal modo, la liberación ha de iniciarse con la comprensión metafísica o no habrá liberación.

El *Ātmabodha* ha sido muy estudiado por los seguidores del Advaita y es considerado de esencial importancia para la comprensión del pensamiento de Śaṁkara. Además, «en su relativa brevedad, tiene a bien describir a través de ejemplos muy sencillos y poéticos la naturaleza de la cognición no-dual y la realidad del Ser».[192] En la travesía que el lector realiza de los *slokas*, se clarifica la manera en que Śaṁkara profundiza en la naturaleza de la Conciencia y utiliza herramientas didácticas que permiten el acceso a sus sentencias.

La cuestión sobre el origen del apego es fundamental para lograr la ruptura necesaria con lo que conduce a él. Según Raphael, «el ser, expresándose como individuo, proyecta dualidades indefinidas y se identifica con el ego cambiante e inestable que experimenta los diferentes objetos, entes o situaciones, lo que acarrea su apego y dependencia y lo dispersa por las directrices indefinidas del plano de la experiencia».[193] Así, una de las causas del apego es el alejamiento de la conciencia de lo no-dual y la disposición hacia la inestabilidad. La expectativa, centrada en la

intención de que las cosas y los acontecimientos sean distintos al modo en que se nos presentan, contiene una esencia que fragmenta la comprensión de la realidad. Las cosas, los sucesos y las personas no tienen obligación de ajustarse al deseo personal. La evidencia del incumplimiento de cada expectativa deteriora el ánimo y nos persuade de tratar de compensarnos con una nueva intención que desbordará conductas condicionadas.

El *Ātmabodha*, al enfatizar sobre el apego u otras áreas temáticas, ofrece un mensaje abierto a distintas interpretaciones y difícilmente es unívoco; precisamente, las diversas traducciones del *Ātmabodha* permiten notar la multiplicidad de caminos para su hermenéutica. Por ejemplo, a partir del *sloka* 8, existen posturas muy diversas entre la traducción del sánscrito al español realizada por Raphael y la presentada por Sesha.

En el *sloka* 6, la traducción de Raphael es la siguiente: «El mundo del devenir, caracterizado por el apego, la aversión y otras cosas, es en efecto similar al sueño: parece real mientras persiste, se revela irreal al despertar».[194] En esta sentencia se infiere la noción de que la vigilia, como tal, es también una forma de sueño que requiere un despertar; uno de los obstáculos para este logro es el apego. En la traducción de Sesha, se pone énfasis en el término *dualidad* y se denomina *saṃsāra* a lo que Raphael atribuyó el término de *devenir*: «El mundo del *saṃsāra*, lleno de apegos, aversiones y dualidad, es como un sueño: aparece como real tanto tiempo como nos mantengamos dormidos, pero deviene como irreal al despertar».[195] De cualquier manera, es claro que en ambos ejercicios interpretativos se conduce a la

conclusión de que el apego está fundado en la dualidad y que el cimiento de la misma es la ignorancia.

En la circunstancia de estar sometido a la dicotomía, el individuo que anhela respuestas diferentes, que no tiene miedo al cambio y que experimenta el inicio de su despertar aspira a la liberación. Śaṁkara, como en otros textos, advierte desde el inicio que su escrito no es para todo tipo de público, sino que se precisa un conjunto de cualidades básicas para emprender la aventura del encuentro con sus postulados. Concretamente, en el *sloka* 1 señala: «Este *Ātmabodha* (conocimiento-realización del sí mismo) ha sido compuesto para el beneficio de aquellos que, aspirando a la Liberación, se han purificado totalmente del error a través de la austeridad constante, están mentalmente pacificados y libres del deseo».[196]

Es notable la analogía que realiza Śaṁkara en el *sloka* 2 para enfatizar la importancia del conocimiento en el proceso de liberación de los apegos. Nos dice el filósofo: «Así como el fuego es necesario para cocinar, así entre todas las varias formas de disciplina solo el conocimiento es el medio directo para la liberación: sin el conocimiento no puede haber liberación».[197] La idea del fuego que permite preparar los alimentos es apropiada en el sentido de que gracias al fuego se logra que aquello que deseamos consumir cambie su condición y adquiera un sabor diferente. Sin embargo, cualquiera que haya entrado en una cocina con el afán de preparar algo comestible sabe que el fuego no es suficiente por sí mismo; de ser así, bastaría con una estufa para preparar suculentos platillos *gourmet*. Además del fuego,

es necesaria la pericia para manejarlo, tal como la maestría para utilizarlo con medida, de manera focalizada y atenta. Demasiado fuego puede ser perjudicial para el alimento, sobre todo si consideramos que nadie desea comer cenizas. De tal modo, a pesar de que la conclusión de Śaṁkara es comprensiblemente acertada, no podemos adjudicar a la sola acumulación de conocimiento la cualidad de liberarnos, menos aun cuando el conocimiento no está condimentado con la sapiencia implícita de la experiencia.

En lo tocante a los alcances de la conciencia de la no-dualidad, Raphael considera que: «el conflicto del dualismo […] solo encuentra la solución verdadera y definitiva en la conciencia efectiva de la *no-dualidad*».[198] Cuando no hay dualidad, tampoco es influyente la idea de que las cosas deberían ser de otro modo, pues la expectativa se diluye al comprender que la aceptación de la Unicidad agrupa y engloba todo lo existente, así como las posibilidades futuras.

En el *Ātmabodha* se aborda el contenido no-dual de *Brahman*, así como la integración de conocimiento y existencia. La premisa de que el Conocimiento destruye la ignorancia y antecede a la liberación es clara en el *sloka* 3: «La acción no puede destruir la ignorancia, ya que no se opone a ella; solo el conocimiento puede destruir la ignorancia, como la luz disipa la oscuridad».[199] Un elemento adicional se encuentra en la traducción realizada por Sesha: «La acción no puede destruir la ignorancia porque la primera no está en conflicto con la segunda. Tan solo la comprensión que otorga el conocimiento es capaz de destruir la ignorancia, como tan solo la luz es capaz

de diluir la densa oscuridad»;[200] en tal sentencia es notable que el conocimiento es antesala de la comprensión de las cosas, lo cual abre la opción a que el conocimiento no siempre propicie comprensión; esto evidencia que la comprensión está un paso más allá del conocimiento.

Cuando en el *Ātmabodha* se asegura la no-dualidad entre *jīva* y *ātman*, así como entre *ātman* y *Brahman*, no se implica que el Sí mismo de *Brahman* se encuentre en todo lo que hace o sea el hombre, sino que se muestra en su comprensión clara de las cosas. En tal óptica, de acuerdo con el *sloka* 17, «aunque el Sí mismo siempre lo abarca todo, no se revela en todas partes. Él se manifiesta solo en el intelecto puro, como una imagen reflejada en espejos nítidos».[201] Esto podría generar dos vetas posibles: a) el Sí mismo, al estar solo en el intelecto puro, asumiendo que tal pureza sea posible, se encontraría únicamente como idea y no como realidad ontológica; b) del reconocimiento de que el Sí mismo no se desvela en todo lo que el ser humano realiza, o lo que lo conforma, puede derivarse que existe a manera de igualdad solo con aquello en el hombre que no es el hombre como tal, del mismo modo que una jarra con agua no es el agua. De ser así, el agua de la jarra es el Sí mismo y *jīva* se «reduce» a ser el contenedor. En caso de que esta apreciación sea procedente, el Sí mismo podría ser también algo inanimado, es decir, un estado de vacuidad latente, una Nada que en el hombre es una nada relativa, pero que comparte el estado del absoluto metafísico.

A pesar de que Śaṁkara advierte que el Sí mismo se revela únicamente en el intelecto puro, Sesha considera que «gracias

a la actividad de *viveka* [discernimiento] es posible darse cuenta de que el *Ātman* no-dual es no-diferente del cuerpo denso, de los órganos de los sentidos, de la mente, del *budhi* y del *prakriti*, y que es el testigo de esas funciones, comparable a un rey».[202] Una posible conciliación de estas dos conclusiones en apariencia contradictorias se efectúa al considerar que Śaṁkara se refirió a la revelación del Sí mismo, es decir, a la conciencia del Sí mismo; por otro lado, Sesha se enfoca en la identidad del Sí mismo que no es dual al cuerpo, aunque no se revele intelectualmente en él. Esto es análogo a afirmar que, a pesar de que mi mano izquierda está conformada, entre otras cosas, por un dedo meñique, no significa que este logre revelarse por sí mismo ante mí, sino que requiere de mi mirada hacia él o de mi pensamiento sobre su existencia.

En el *sloka* 26, Śaṁkara reconoce que «en realidad no hay ninguna modificación por parte del Sí mismo, ni tampoco el conocimiento deriva del intelecto. El Sí mismo individual, al percibir cada cosa desde una falsa perspectiva, cae en error y se considera como aquél que conoce y percibe»;[203] esto nos circunscribe a la conclusión de que, cuando en el *sloka* 17 Śaṁkara habla de la revelación del Sí mismo en el intelecto puro, no hace referencia al intelecto cotidiano del hombre, sino a la presencia en su intelecto de aquello que no está condicionado, de lo no-dual y no enfrascado en expectativas, modelos o símbolos. Esto incluye coincidentemente un elemento de vacuidad.

Evitar la confusión de lo concreto con lo global, así como alejarse de la representación igualitaria del hombre con *Brahman*

permite la superación de dispersiones mayores. Según Sesha, «cuando se confunde el *ātman* con el individuo, al igual que cuando se confunde una soga con una serpiente, se sufre miedo; cuando *Eso* sabe que no es el individuo, sino el *ātman* supremo, no tiene miedo».[204] Así, no es el hombre quien tiene conciencia de ser el *ātman* supremo, sino que es este quien la tiene sobre sí mismo por mediación de la Conciencia a la que *jīva* puede acceder momentáneamente. No se piensa en ser *Eso*, sino que se es *Eso* y, en ocasiones, es posible notarlo al despertar; cuando contemplamos la Nada,[205] es *Eso* lo que se es.

La veta de identificación del Sí mismo con la vacuidad es posible a través del *sloka* 33: «Ya que soy otra cosa que la mente, no existen dentro de mí sentimientos como sufrimiento, apego, aversión, miedo y otros. [El Sí mismo] no posee respiración vital, carece de mente, por esto es puro»;[206] es difícil, asumiendo esto, que exista algo más puro que lo que no es. No obstante, no ser es una forma de ser, una manera de estar sin estar, de hacerse presente aun en la aparente ausencia. Si todo apego ha salido de la ideación del hombre y, más aún, toda emoción ha sido erradicada, a la par de que toda meta o aspiración ha sido desterrada, la presencia restante es una vacuidad que reina con su manto invisible desde el reino de lo alterno. Salir de la ilusión podría constituir, en este caso, la ilusión del poderío absoluto del ser.

6. Ser la realidad

La esencia de *Eso*

Uno de los más importantes aspectos de la filosofía de Śaṁkara y del hinduismo consiste en comprender la esencia de *Eso*. En todos sus textos se reitera que lo Absoluto no puede dividirse, de tal modo que lo existente no es una división de *Eso*, sino una configuración particular que *Eso* contiene.

En su introducción al *Vākyavritti*, Raphael señala: «Exceptuando el *Eso* metafísico, solo puede existir una imagen, un reflejo, una representación que *es* o *no es*. *Es* porque de todas maneras refleja lo Real; *no es* porque, por otra parte, no es *substancialmente* el absoluto, sino una imagen que le pertenece, una copia reflejada. La alteridad representada por la imagen es, pues, de naturaleza *aparente*».[207] En este sentido, la Unidad metafísica puede ser representada de manera múltiple, pero su esencia es no-dual. De tal manera, no hay un camino establecido para conocer intelectualmente a *Eso*, sino solo intuiciones que permiten a *jīva* acercarse a la Conciencia.

Lo que se diga de *Eso* no puede ser *Eso*, se distorsionará lo que

Eso es y la nominalización terminará hueca. Así, «no se puede conocer el *Eso* mediante el conocimiento reflexivo-especulativo (o dianoético-objetivo) porque la imagen contemplada (mundo sensible e inteligente) esconde, oculta, mimetiza la Esencia y más aún la raíz misma del Existente».[208] Si se sigue la sentencia *Tat tvam asi*: «Tú eres *Eso*» de la *Chāndogya Upaniṣad*, se reconoce que al no haber una manera de comprender *Eso*, y en el entendido de que cada uno es *Eso*, incluido el *jīva* que lo entiende, no hay camino para el conocimiento del yo, sino a través del desconocimiento de sí y de la noción del no-conocimiento de *Eso*. Por otro lado, en Śaṁkara parece advertirse que la aceptación de la ilusión sobre las cosas también podría ser extendida a la ilusión sobre *Eso*; no obstante, tener conciencia de la ilusión es un modo de encaminarse a la liberación y a ser *Eso* que no se puede designar o nombrar.

Con lo anterior se vislumbra la conexión de lo que Śaṁkara comprende como *Eso* y las características que pueden atribuirse a un absoluto metafísico de vacuidad. La realidad de la Nada se vuelve implícita en la imposibilidad de nombrar *Eso*. Cavallé es consciente de la implicación de este vínculo y señala su presencia en distintas tradiciones de la India. «En la consideración de la realidad de la inefabilidad última –señala la filósofa–, adquieren luz denominaciones como la de Nada (*neti neti*: ni esto ni aquello; *no-thing*; nada objetivo) y Vaciedad (*Sūnyāta*), frecuentemente utilizadas en las tradiciones *advaita* y budista respectivamente para caracterizar a lo Absoluto».[209] Los procesos de liberación propuestos por Śaṁkara están conectados con el camino de la

vacuidad, al menos en la renuncia a los atributos adjudicados a las cosas. Empero, en el sentido metafísico, la idea de un Ser supremo o de un Absoluto metafísico son coincidentes con la predominancia de la Nada en el imaginario oriental.

La conciencia de la no-dualidad no permite separaciones intelectuales entre el Ser y la Nada, ni entre *jīva* y la nada. Particularmente, «la Realidad no-dual es *Neti, neti*: ni esto, ni aquello, es *Sūnyāta*, puesto que se muestra como vacío, como nada, para nuestra mente dual y objetivante».[210] La vacuidad, entendida como una condición en la que no se presenta un *algo* concreto, podría ser la representación de nuestra forma común de intelección, dejando de lado la opción de que eso que aparentemente no es *sea* algo. En tal estructura de comprensión, el Ser y la Nada no tendrían que ser antagónicos entre sí, tal como han fungido en la historia del pensamiento occidental; tampoco se trata de que se entienda que son lo mismo, sino que, justamente, concuerdan en su estado de no-dualidad como globalización que los integra, siendo constitutivos del conglomerado absoluto de la totalidad de las cosas o, dicho de otro modo, de *Eso*.

En sus interpretaciones, Raphael sugiere la alternativa de distinguir a *Eso* de la noción occidental del no-ser que está presente en algunos autores. El vedantín lo especifica mediante la alusión a tres categorías: «*Eso* como realidad sin segundo; el Existente como Imagen reflejada (el Tú del *mahā-vākya*) de *Eso*; y finalmente, el mundo de los nombres y de las formas, o el viviente que representa la imagen de la Imagen y [que], para Parménides, Platón, Plotino etc., expresa justamente el no-ser».[211]

De tal modo, el *sādhana*, naturaleza o sustancia, de lo humano consiste en existir manteniendo la ilusión de ser lo que concibe de sí hasta considerar la noción de ser *Eso*, para luego despertar siéndolo. Así, el *dharma* o ley universal consecuente, es la integración de lo que es en lo que no es, el paso del ser a la nada, la transformación de lo que se aparenta ser para convertirse en *Eso* que no puede describirse mientras se es, pero que se puede ser cuando ya no se es. La lógica, aparentemente ilógica, de este procedimiento es lo que armoniza al individuo con el todo.

La liberación del sí mismo (*jīva*) se propicia a través de la identificación con el Sí mismo, notando que, desde el inicio, no había necesidad de la liberación, sino en función de la supresión de la ilusión de tener que ser liberados. Podría parecer más sencillo que todos los caminos de liberación fuesen confrontados mediante la indicación introductoria de que no hay necesidad de liberación y de que, desde el primer momento, tenemos la cualidad de *ser* la realidad; no obstante, el camino más rápido no implica utilidad si las afirmaciones no tienen cabida en un receptor ansioso y poco preparado que sustenta toda su motivación en la necesidad de *salvarse*.

Śaṁkara entiende al Sí mismo supremo como «Aquel más allá del cual no hay ulterior Beatitud, que es la unicidad absoluta de Existencia y Conocimiento, definido como el Ser autoexistente, y es Plenitud».[212] Lo autoexistente no contiene contingencia, es decir, no necesita de algo ni de alguien para ser lo que es; por ende, la noción de Plenitud le es conferida más por su majestuosidad en el no-ser que en el Ser. Si todo lo que es deviene en

contingencia, entonces *Eso* no puede ser un ser o, al menos, es un ser que no es del modo convencional, es decir, es no-siendo. La comprensión de Śaṁkara está depositada en el Ser, pero en un punto en el que no cabe distinción alguna entre el Ser y la Nada. Por esto su invitación consecuente consiste en: «conoce[r] el *Brahman* como *Eso* que en las *Upaniṣads* se define con extremo cuidado como *objeto de la búsqueda de aquellos que aspiran a la liberación*».[213] Lo único que es buscado sin ser encontrado nunca, sino hasta fundirse con ello, debe ser algo *similar* a la Nada.

La realidad de lo absoluto está didácticamente referida en los textos védicos. En la *Chāndogya Upaniṣad* existen pasajes en los que se presentan diálogos educativos entre un padre y su hijo. En estos diálogos el padre utiliza distintas metáforas para explicar al hijo lo que es el *ātman*, es decir, lo que él mismo es. Las explicaciones consisten en mostrar que la esencia última de cada cosa consiste en ser; asimismo, una vez que han dejado de ser lo que eran materialmente, se integran por consecuencia con aquello que en el fondo seguían siendo. De tal modo, el río, los animales, el árbol o las semillas comparten esencialmente la característica de dejar de ser lo que son. La metáfora de la sal consiste en que tal como la sal no se observa en el agua salada, del mismo modo el ser no se observa en lo que es, pero todo lo que es lo contiene.

A su vez, es implícito que el ser del ente, una vez que no se encuentra en lo que antes fue, se inserta en el plano de *Eso*. Consideradas todas estas cuestiones, el misterio consiste en que *Eso* ha sido desde el primer momento, de modo que todo lo que

existe ya lo había sido también. *Eso* es el contenedor absoluto, lo cual explica la siguiente enunciación: «De Aquello que soy ha nacido el *prana*, la mente y todos los órganos de los sentidos, el éter, el aire, el fuego, el agua y la tierra, porque Aquello es la sustancia y el soporte de todo lo diferenciado».[214] No es la intención afirmar lo contrario a lo plasmado por Śaṁkara, sino señalar la alternativa de que *Eso* que *es* en un plano ontológico distinto a la comprensión humana puede persistir sin la integración de la categoría de ser.

Cuando Śaṁkara propone el conocimiento de la realidad, no sugiere pensarla o buscarla, sino serla. Quien busca puede encontrar justo lo que desea ver, pero cuando se busca lo que no puede verse y no puede comprenderse, se termina encontrando algo divergente, tal como se evidencia con la proliferación de deidades en las distintas culturas. Buscar algo sin la noción de que lo que se busca es lo que somos, permite hacer del fruto de la búsqueda un reencuentro factible. Por el contrario, para encontrar algo *nuevo*, se debe ser distinto a lo buscado y no guardar ninguna similitud con ello, pues no se busca lo que uno es. Así, en consideración de que todo lo existente comparte el carácter de ser, la indagación consiste más en una disposición al encuentro y menos en una búsqueda.

Asimismo, «puesto que *Brahman* no es un ser real, sino la realidad sin más. También en este sentido el *Brahman* es indescriptible, puesto que rechaza los nombres como equivalentes a conceptos».[215] La manera de ubicar lo que no puede ser nombrado o conocido, y que, a su vez, no puede haber forma de saber que

se ha encontrado, es *serlo*. Por lo tanto, en el olvido de lo que se fue o en el reconocimiento de que no somos quienes hemos creído, se abre la opción de coincidir con el Testigo, con *Eso* que Es en forma total porque no puede dejar de ser lo que es.

La búsqueda es innecesaria cuando se ha comprendido a cabalidad la no-dualidad. Coincidentemente, es inoperante la necesidad de liberarse, pues no hay forma de liberarse de lo que no es una oposición. Nisargadatta dice: «la realidad es una».[216] Por este motivo afirma: «Hay opuestos, pero no oposición. Toda separación, cualquier tipo de extrañamiento o alineación es ilusorio. Todo es uno; esta es la última solución a todo conflicto».[217] Lejanos son estos conceptos para la consideración de la mayoría de los individuos que se han adaptado a un mundo dividido, propenso siempre a la etiquetación, dispuesto al juicio, deseoso de separación y habituado a la discriminación.

Comprender, aceptar y vivir de acuerdo con la sentencia *Aham brahmāsmi*, «Yo soy *Brahman*», de la *Brihadāranyaka Upaniṣad* (I, 4, 10), en el *Yajur-Veda*, corresponde a la elección del acercamiento al ajeno que ya no lo es, al otro que uno es. Por tanto, en la posibilidad infinita derivada de la conciencia de ser *Eso* advienen todas las opciones. No se trata ya de edificarse o de crecer, sino de aceptarse en la magnanimidad de *Brahman*. Por ello, ubicarse en el Sí mismo implica abarcar en su totalidad todos los movimientos vitales que nos corresponden.

La ilusión se mantiene mientras se permanezca en la creencia de tener las respuestas consolidadas. La pregunta persiste porque el hombre mismo es una entidad que cuestiona. La indagación

debe volverse un encuentro, y el encuentro es un reencuentro, es la vuelta al origen, la comunión con la fuente, la entrega dispuesta derivada de la renuncia al sueño, por más que en el sueño se encuentre todo aquello que en nuestra ilusión temporal hayamos amado y aquello en lo que creímos edificar nuestra osada y ficticia plenitud. No nos corresponde ser lo que hemos creído, pues nunca lo que creímos fue nuestro.

La no-dualidad en Occidente

El pensamiento en Occidente ha mantenido el hábito de distinguir una línea divisoria en los ámbitos de la filosofía y la teología. Precisamente, una de sus diferencias con el pensamiento filosófico oriental es que en este no se mantiene tal frontera. La nula demarcación existente en el pensamiento oriental puede tener dos posibles vetas de explicación: a) el pensamiento religioso de Oriente tiene una estatura suficientemente alta que le permite mantenerse vinculado a la rigurosidad filosófica; b) el enfoque filosófico oriental es de tan pobre nivel que se asocia a una religión irreflexiva e infantil. En ese sentido, en la cultura oriental, principalmente en el enfoque del Advaita, tanto la filosofía como la religión están profundamente vinculadas a la cultura, la cual, en su raíz y plataforma, tiene una tonalidad inserta en la espiritualidad. Por el contrario, la convergencia occidental entre religión y filosofía acontece manteniendo una postura divisoria entre ellas, que hace que permanezcan separadas.

De tal modo, «la filosofía en Occidente es un movimiento intelectual que empezó diferenciándose de la teología hasta acabar alcanzando un estatus independiente. No es de extrañar, por tanto, que la actitud con la que la filosofía occidental contempla la religión se caracterice por la indiferencia, la aversión y hasta el rechazo, una actitud muy diferente a la asumida, al respecto, por la cultura india».[218] Esto también podría tener, desde un enfoque dualista, dos explicaciones similares a las expuestas arriba, pero ahora en relación con Occidente: a) el pensamiento religioso es tan elemental que los ejercicios de pensamiento han tenido que distinguirse de ellos para ser respetados y tomados en cuenta por la élite intelectual; b) la filosofía es de tan pequeño nivel que no logra los exigentes estándares de la espiritualidad occidental. En este panorama, no parece tan complejo reconocer que la primera de las dos es la opción dominante. Sin embargo, en el amplio sentido de la cuestión, la filosofía occidental no se ha permitido conocer, al menos no tan a fondo o de manera mayoritaria, otras formas de espiritualidad no occidental que sí pueden converger con la filosofía, tanto como las propias de Occidente, en caso de que sean tomadas con mayor seriedad y en razón de su exposición menos popular.

En cualquiera de los dos casos, lo recomendable de acuerdo con la intención fundante de la filosofía, consistente en conocer las cosas hasta sus últimos confines, tendría que ser la consideración del pensamiento asociado a la espiritualidad en función de que ofrece alternativas temáticas que son dignas de estudio y análisis. Debe estar claro que no se está incluyendo en esta

concepción de espiritualidad a ninguna religión que establezca de forma autoritaria lo que se debe creer o la conducta que debe seguirse, sino a aquellos planteamientos que aluden los aspectos trascendentales que el hombre intuye, dejando una puerta abierta a la reflexión y la crítica. De tal modo, no todo lo relativo a la espiritualidad tendría que ser desterrado de los ámbitos de la filosofía, sino únicamente cuando sus mandatos inviten al adormecimiento de la criticidad, a la apatía en el discernimiento o al entumecimiento de la refutación argumentada.

El interés de la filosofía de la India, al menos en el caso del Advaita, ha sido ofrecer sentencias que alerten hacia una vida congruente, no sin permitir nuevas conjeturas o interpretaciones; de ahí que la tradición del pensamiento del Advaita tenga como una de sus funciones centrales la interpretación y los comentarios de los textos considerados más importantes. De tal modo, «aunque las afirmaciones hechas por la filosofía india parezcan, en ocasiones, de naturaleza religiosa, son asequibles en esta vida y resultan, en principio, verificables».[219]

Es evidente que podría resultar molesto el modo en que algunos libros son pretendidamente sagrados o establecen haber sido inspirados por alguna luz que trasciende la capa racional; cabe mantener una actitud filosófica en tales recovecos de fanatismo, siendo más recomendable una postura prudente y cautelosa. La inspiración de los textos deberá ser planteada en función de la mano que escribe las ideas, no desde las conjeturas que aseguran tal o cual fuente escribiente transcendental. Alejados de ese tópico concreto de discusión, y en consideración del cuidado

necesario respecto a afirmaciones de tal calibre, el resultado tendría que ser satisfactorio.

Se han realizado esfuerzos laudables en el pensamiento occidental para encontrar sintonías entre la espiritualidad y la filosofía en su sentido último y estricto; no obstante, «para la filosofía india […] los filósofos occidentales solo se ocupan de la mitad de lo que deberían ocuparse».[220] Aun esta conclusión debe ser tomada con cautela, pues es sabido que algunos tópicos de la filosofía occidental todavía no han sido estudiados en Oriente. Más allá de la comparación competitiva, lo cual entorpece este tipo de discusiones, cabe destacar la oportunidad de enriquecimiento mutuo entre ambas aproximaciones filosóficas. Lo que corresponde realizar al filósofo occidental, si es que sus intenciones lo permiten, es adentrarse en los planteamientos orientales que vinculan la filosofía con la espiritualidad. Tal ha sido, por ejemplo, la intención de este texto.

Entre los principales esbozos de la no-dualidad en el pensamiento de Occidente, convendría resaltar la filosofía del Maestro Eckhart, Juan de la Cruz o Martin Heidegger. Por su parte, Albrecht señaló en el cuarto capítulo de su libro *La filosofía final*[221] los vínculos del pensamiento Advaita con autores occidentales como Francisco de Asís y Plotino.

Uno de los pensadores occidentales que más han sobresalido en su pregunta por lo que podemos conocer y la forma en que lo hacemos es Kant. A pesar de algunos paralelismos entre el pensamiento de Śaṁkara y el de Kant, existen evidentes diferencias; el alemán sostenía que la existencia de la *cosa en*

sí se encuentra detrás de los fenómenos, pero para Śaṁkara la *cosa en sí* tiene un elemento sagrado que no estaba contenido en la apreciación de Kant sobre lo que llamó la *cosa en sí*. Por otro lado, Kant consideraba que no existía la posibilidad de comprender la *cosa en sí* debido a los límites del conocimiento intelectual. Tal cuestión, el conocimiento de la *cosa en sí*, tampoco era del todo posible para Śaṁkara, pero él fue capaz de intuir y reconocer que sí podría lograrse un conocimiento parcial si se utilizan medios alternos a los comunes, es decir, partiendo de la intuición y de una disciplina moral constante. En esto se observa uno de los principales fundamentos de la filosofía según Śaṁkara: no puede ser solo teorizada, requiere de la superación de la misma teorización y de una ascesis particular que permita el entendimiento desde un parámetro que no sea exclusivamente racional.

Como es evidente, Śaṁkara piensa que cuando se conoce a *Brahman* ya no podemos hablar de que se le conozca; esto es debido a que, en tal caso, el sujeto cognoscente se ha vuelto lo conocido, de modo que ya no hay conocimiento. Aquí es notoria la ruptura con el parámetro dualista del conocimiento, tan común en Occidente, a saber: la necesaria existencia de un sujeto que conoce y un objeto cognoscible que permite, por ende, el conocimiento. En la óptica de Śaṁkara, la intensa compenetración con *Brahman* supone una fundición, fusión o vinculación unitaria, en la que lo aparentemente conocido *es* al mismo tiempo el conocedor. No se trata de una coexistencia, sino de una auténtica existencia integrativa hasta el punto de la no distinción.

De tal manera, siguiendo estos parámetros, el conocimiento más auténtico, y el único posible, es la trascendencia de la misma idea de conocimiento, el posicionamiento y fusión con lo que inicialmente debía conocerse. Por ello, cuando el sujeto se funde y unifica con *Brahman* ya no hay un conocimiento, sino una no-dualidad. Si el conocimiento implica una forzosa dualidad, la no-dualidad con Brahama es un conocimiento que no lo es.

Con este planteamiento se advierte que, en caso de que exista aquello a lo que hemos llamado conocimiento, entonces, por el solo hecho de existir, no puede ser auténtico, sino únicamente una ilusión. Si asumimos que conocer implica la separación del conocedor y lo conocido, y que lo único que existe es *Brahman*, entonces lo que sale de *Brahman*, o la posibilidad de la división, separación o no inclusión, solo podría ser un no-ser. Como lo que no es no puede tampoco conocerse, entonces solo existe en el plano de la fantasía. Hasta aquí puede hacerse una distinción entre dos planos de existencia: la existencia auténtica, centrada en *Brahman* y por tanto unificada, y la existencia a partir de una ficción, separada de *Brahman*.

Bajo esta óptica, «Śaṁkara acepta la existencia de un Dios personal (el Señor), creador y gobernante del mundo, que puede ser objeto de una profunda y verdadera piedad, pero piensa que esa existencia es una existencia ilusoria, como la del yo empírico y la del mundo».[222] Es claramente comprensible que la propuesta de Śaṁkara no haya superado el minucioso, y juicioso, análisis de los lectores teístas antiguos y contemporáneos.

Con otras palabras, Mahadevan sintetiza magistralmente el

pensamiento de Śaṁkara: «*Brahman* es real; el mundo, una apariencia ilusoria, y el alma individual (*jīva*) no es [en su verdadera naturaleza] sino *Brahman*, nada más».[223] Lo anterior no significa una desdicha para los individuos que han venido al mundo, una destrucción de sus esperanzas de vida o el inicio de un tormentoso sinsentido; por el contrario, representa la comprensión de una noticia sin desperdicio: no hay algo de lo cual escapar, pues estamos ya en lo Absoluto. Se haga lo que se haga en el mundo, se viva del modo en que se vida, se piense del modo en que se piense, se sufra o se sienta placer, se acepte cualquier tipo de apariencia o se realicen las devociones que sean, no existe dualidad entre el alma y lo Uno.

En la filosofía india, a diferencia de la eurocentrista, se distinguen dos formas de la eternidad. Por eso «una cosa es *kūtastha nityatā* cuando no cambia nunca y otra es *pravahārūpa nityatā* si, por más que cambia de continuo, no modifica su forma (*niyati*)».[224] A una roca, afirman, cabe atribuirle el primer tipo de realidad, y a un río el segundo. El cuerpo humano no tiene ninguna de las eternidades, a diferencia de la esencia de *Brahman*, que es el Sí mismo supremo del hombre y que podría integrarse en el tipo de eternidad del *kūtastha nityatā*.

Que seamos *Eso* implica que en cada uno se asienta el principio de la no-dualidad. Siendo así, «¿cómo podríamos ser conscientes de la dualidad si no fuésemos al mismo tiempo No-dualidad?».[225] Vemos la diferencia, pero esto no significa que la diferencia en sentido último sea verdadera. Si todo lo que es termina por no ser, entonces en la vuelta al origen no habrá

ninguna dualidad de fondo. De esto se desprende que «solo en la No-dualidad se consigue la beatitud brahmánica».[226]

Se ha dado por sentado en Occidente que los individuos que han despertado a la conciencia deben seguir un camino de esfuerzo para el logro de la liberación. Esto se plantea como si la iluminación fuese una especie de meta que, tras mucho empeñarse, premiará al luchador por su infatigable dedicación. Sin embargo, el enfoque de Śaṁkara deja en claro que la iluminación no es algo que se logra o que supone una adición a la conciencia, sino que es algo que implica un despojo y que conlleva un dejar ir. En este caso, lo que se suelta o se deja ir son las concepciones, ideas, formulaciones racionales o creencias sobre lo que es la Realidad; de tal modo que trascenderlas es superar el obstáculo que significan. No obstante, el obstáculo no es algo exterior, sino una estructuración personal desde la cual se conciben las cosas, las personas, uno mismo y el mundo, así como la interacción entre cada uno de estos factores. En ese sentido es que «una de las principales tesis del Vedānta Advaita, tal como está recogida escrituralmente, es la afirmación de que la realización no se alcanza a través de la acción (*karma*), sino de la *jñana* (la comprensión), porque aquello que trasciende la acción no puede ser alcanzado a través de la acción».[227] Naturalmente, esta comprensión requiere de ejercicios de calibración, pero eso no apunta a que se logrará mediante una serie de conductas o un trabajo de orden estrictamente intelectual. La trascendencia ya está aquí y es un hecho, la cuestión es soltar las ideas que atan y que permiten la existencia de la noción sobre una necesidad

de liberarse de algo ajeno a uno mismo, cuando tal cosa (la idea de uno mismo) es el obstáculo central.

La cuestión de la no-dualidad es abordada por Arnau aludiendo, al igual que Tola y Dragonetti, a Kant.[228] Arnau sostiene que desde el enfoque kantiano uno se vuelve idealista si duda de la realidad de los objetos externos a la mente. Asimismo, quien no duda de la independencia de los objetos frente a la mente, puede considerarse un dualista. Por consiguiente, el fundamento de un pensamiento dual, de acuerdo con esta perspectiva, es la separación entre los objetos y la experiencia del sujeto pensante. Las cosas ya no son solo un producto de la representación humana, sino un algo en sí mismo, una *cosa en sí*. Ahora bien, conviene distinguir entre este enfoque de dualidad y el planteado por Śaṁkara. Los aspectos que son dignos de tomarse en cuenta para tal distinción son los siguientes: a) para Kant existe dualidad si el individuo considera que su sensibilidad o pensamiento no altera los fenómenos o las cosas; b) bajo este supuesto, la creencia en *Brahman*, como un *algo* independiente al y a los individuos, nos volvería dualistas; c) sin embargo, la propuesta de Śaṁkara es la no-dualidad y la integración del individuo en *Brahman*.

Hasta aquí podría surgir la pregunta: ¿cuál es el concepto idóneo de no-dualidad? Si seguimos a Kant, tal como establece Arnau, asumir a *Brahman* como algo real e independiente a nosotros nos volvería dualistas. No obstante, es necesario señalar que Kant está considerando a los hombres y al mundo como entidades *reales*, que son capaces de generar ideas sobre

lo que los rodea; desde este enfoque, lo que se concibe de las cosas es lo que las cosas son para el individuo idealista. La *cosa en sí* kantiana no puede asemejarse con el *Brahman en sí* de Śaṁkara; *ergo*: la no-dualidad que propone Śaṁkara se refiere a vincular y fundir al hombre que conoce a *Brahman*, haciéndose uno con lo que inicialmente conoció; por el contrario, la no-dualidad en Kant es la afirmación idealista de que las cosas son como se las concibe. En suma, entendiendo a Śaṁkara de forma kantiana, tendríamos que el punto de partida necesario es la dualidad desde la que deseamos conocer la *cosa en sí*, pero una vez que hemos logrado penetrar a la *cosa en sí* que es unívoca (*Brahman*), la idea de la no-dualidad deja de persistir. Para Śaṁkara, precisamente, la dualidad es coincidente con la ilusión, es decir, con la idea de separación a la cual se obliga el hombre para intentar conocer.

El sustento central del Vedānta Advaita es que el alma encarnada (*jīva*) es el Yo (*ātman*), que, al estar más allá de cualquier fenómeno, es el *Brahman*, lo realmente existente, lo Uno y Absoluto. De tal modo, el alma se percibe a sí misma como esclava, pero esa percepción es una ilusión más; no hay esclavitud, sino solo obstrucción de la conciencia de ser lo Uno. Por ello «el gurú utiliza el término de liberación únicamente en un sentido preliminar, como aplicando a alguien que se encuentra esclavizado solo imaginariamente».[229] No debe confundirse aquí el término de *Yo*, que alude a la realidad no-dual que trasciende a la ilusión, con el de *yo*, el cual representa la ilusión de lo que creemos ser como entidades en un mundo igualmente ficticio.

En función de que el *yo* es una ficción desde la cual se sostiene la dualidad, entonces la liberación es igualmente ficticia, pues no hay un «alguien» al cual liberar sino un *Yo* al cual saberse integrado.

La integración de la no-dualidad en Occidente se ha encontrado con intrincadas y boyantes dificultades. En su libro *La sabiduría de la no-dualidad*, Cavallé realiza un estudio comparativo entre el pensamiento de Heidegger y el de Nisargadatta. Su crítica al alemán se sintetiza así: «Heidegger tiene intuiciones que apuntan nítidamente a lo que denominamos "Nada absoluta". Pero su pensamiento aún se debate entre esta y lo que denominamos "nada relativa", pues Heidegger no siempre llega a dar el paso, que claramente da el pensamiento oriental no-dual, de identificar al Yo más radical del hombre con esa Nada».[230] Uno de los motivos que mantienen la dificultad de aceptar que la esencia del ser sea la Nada es la pretensión de que el hombre conforma una especie de unidad en la que todo lo que parece formar parte de él realmente constituye su sustancia. Por ello es muy oportuna la continua distinción del Advaita entre *jīva* y *ātman*.

La principal diferencia que observa Cavallé entre el pensamiento de Heidegger y las conclusiones derivadas del Advaita consiste en que «si bien Heidegger se aproxima de continuo a la perspectiva que hemos denominado no-dual y con frecuencia se sumerge en ella, también en muchas ocasiones se mantiene dentro de los márgenes del pensamiento dualista».[231] En todo caso, más que una dualidad, la Nada en el hombre, manifestada

a la manera fenomenológica de una nada concreta en lo humano y lo que lo rodea, no es contraria respecto a la Nada absoluta que la sostiene y que, en todo momento, se mantiene siendo el principio metafísico que sostiene la existencia de todo lo que es, incluido cada individuo vivo.

Finalmente, la alternativa de mencionar con distinción a la nada y a la Nada, en su sentido estricto, solo tiene una función didáctica. Esta nada en el hombre, que es una Nada absoluta fuera del hombre, guarda similitud analógica con el aire del interior de una jarra que no es distinto del aire que está fuera de la jarra. Resulta obvio mencionar que el uso de términos relativos a la nada, como el *vacío*, la *ausencia*, el *silencio* o el *cero*, son representaciones que no aluden al sentido sustancial que aborda el Advaita.

Los dualismos que refiere Cavallé, aludiéndolos como un distintivo entre la filosofía de Heidegger y la del Advaita, son claros en las referencias que la española refiere sobre el pensamiento del alemán: «su tendencia a la utilización de una dialéctica de pares de opuestos: Ser/Nada, mostración/ocultación, Ser/*Dasein*, Ser/ente (*das Seinde*), *Lichtung*/*Dasein*, Silencio/palabra […] entre los que establece relaciones esenciales, constitutivas, pero… aún *relaciones*».[232] Además, Cavallé señala que Heidegger «no logra pensar el Ser independientemente del ente»,[233] lo cual es una constante en el Advaita.

En la filosofía de Śaṁkara, el *Brahman* es lo uno sin segundo y no se sujeta al vínculo contingente con las entidades, ni siquiera con lo humano. No obstante, la presencia de *Eso* en

jīva se sustenta en *Saguṇa Brahman* o lo absoluto en forma relativa, pero manteniendo la esencia de *Nirguṇa Brahman* o lo absoluto en forma absoluta. Por esto no hay dualidad, pero tampoco igualdad entre *jīva* y *Eso,* tal como no la habría entre la nada del hombre y la Nada absoluta.

En este orden de ideas, la superación de la división entre lo físico y lo metafísico solo puede acontecer mediante un planteamiento típicamente metafísico. Por ello, «para el Advaita, el Sí Mismo y el Ser no se relacionan constitutivamente; son siempre y en todo caso, no-dos».[234] Esto implica que cada uno es lo que es, pero de suyo y en el fondo no mantienen separación esencial alguna.

El universo, tangible o abstracto, es una clara representación de la conciencia no-dual. La conciencia no-dual es lo Real. Tal como el hombre en sus manifestaciones es parte de esa realidad, también lo es en sus omisiones. No se trata de contemplar la Realidad o conocer a *Brahman*, ni siquiera de intuir la Nada; se trata de ser la realidad y ser Uno en la Nada. La liberación no es algo que se logra, se tiene o se posee, sino algo que se es. No es un logro, es lo que somos. Llegados a este punto, comprendemos que la liberación misma era una ilusión, tal como la idea de lo que nos definía; por ende, aceptamos que también somos una ilusión. El despertar supone una dolorosa separación de la parsimonia del sueño.

La Nada, el Sí mismo supremo, no es algo que deba angustiar, sino que es la reunión con la fuente primigenia. Cavallé termina su estudio concluyendo que Heidegger «habla de la angustia

como forma de relación del hombre esencialmente finito con la Nada, habla de un relacionarse del *Dasein* con la Nada, de un estar suspendido en ella, es decir, no termina de trascender la terminología relacional».[235]

Lo anterior no debería conducir a la idea de que la filosofía heideggeriana es de poco valor, sino todo lo contrario: es una evidente representación del esfuerzo por vincular la sabiduría de Occidente con la de Oriente. El gran reto consiste, precisamente, en llegar al punto en que ambas, a pesar de sus diferencias, sean consideradas un arsenal conjunto del hombre y la mujer global ante la ignominia de su transcurrir en lo temporal, de su desgaste mundano, de su esfuerzo por saber antes de desaparecer. Occidente y Oriente, no obstante sus controvertidas y acentuadas distinciones, constituyen un esfuerzo no-dual en su sentido filosófico esencial. Un ejemplo del esfuerzo contemporáneo para proveer el pensamiento Advaita al mundo occidental es la obra de Nisargadatta, principalmente la recopilación titulada *Yo soy eso*. Una síntesis de los esfuerzos realizados en este sentido se encuentra en las significativas aportaciones que sobre el tema realizó Coomaraswamy en su texto *El vedānta y la tradición occidental*.

La comprensión de la ilusión generalizada en la que estamos sostenidos constituye someramente una esperanza para entender los principales *Mahāvākyas* de los cuatro *Vedas*; de tal modo, si el «El *Brahman* es pura conciencia» (*Aitareya Upaniṣad*: V, 3 del *Rig Veda*) *y* «Tú eres Eso» (*Chāndogya Upaniṣad*: VI, 8, 7 del *Sāma-Veda*), entonces, en mi vínculo de unidad esencial con el

otro, también «Yo soy *Brahman*» (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*: I, 4, 10 del *Yajur-Veda*), porque lo que hay en mí es *ātman* y «Este *ātman* es el *Brahman*» (*Māndūkya Upaniṣad*: I, 2 del *Atharva-Veda*). Considerados estos aspectos y asimilados en su sentido Advaita profundo, se obtiene la conciencia de que aquello de lo que debemos liberarnos es de la idea de necesitar liberación.

Parte III: Nishitani

La deidad es el lugar en el interior de Dios
donde Dios no es Dios mismo.[236]

Al principio de esta tercera parte del libro se busca mostrar la vigencia e importancia del pensamiento aportado por el filósofo japonés Keiji Nishitani; a través de la ubicación de su propio sitio en la escuela de Kioto y la categorización de la misma en la historia de la filosofía, se postulan los vínculos temáticos entre Nishitani y algunos filósofos occidentales, principalmente con Heidegger. Asimismo, se exponen dos conceptos centrales del vasto mundo literario del autor que nos ocupa; por un lado, se aborda la idea del yo y su involucramiento con el no-yo; además, se profundiza en las nociones de vacío y esencia, realizando una conclusión sobre la importancia y sentido del punto de vista de la vacuidad.

A continuación, la intención es favorecer la distinción entre los conceptos de nihilidad y vacuidad, ambos presentes en Nishitani, particularmente en su concepción sobre la religión; en tal sentido, se aborda la función de la vivencia de nihilidad y la inapropiada estrategia religiosa de eludir la vivencia de la vacuidad, lo cual provoca la obstaculización de la experiencia trascendental auténtica. Contrariamente, se señala que, cuando

la religión es un camino facultativo, orienta a la noción de una nada absoluta o una nada de la Deidad, preámbulo obligado para la comprensión de la filosofía espiritual de Nishitani.

Otra meta de esta tercera parte del libro es evidenciar el uso de elementos budistas y cristianos en la propuesta filosófica de Nishitani; para ello, se delimitan las coincidencias del pensador japonés con las orientaciones religiosas de su entorno. A pesar de la influencia que el budismo cimentó en él, se mostrará la manera en que Nishitani se mantuvo crítico ante los postulados de tal disciplina; asimismo se señalará su involucramiento y distancia en torno a la ideología cristiana. Finalmente, el texto presenta siete aspectos que conforman lo que podría denominarse filosofía espiritual o espiritualidad filosófica en Nishitani, la cual, evidentemente, tiene un claro delineamiento hacia la vacuidad. Un cierre de tal compostura tiene la osadía de pretender aportar un soplo de frescura a la vivencia espiritual del hombre y la mujer contemporáneos.

7. Aportaciones de la filosofía de Nishitani al pensamiento de Occidente

El sitio de Nishitani en la escuela de Kioto

Keiji Nishitani (1900-1990) es conocido principalmente por ser uno de los tres grandes representantes de la llamada escuela de Kioto, junto con Kitaro Nishida (1870-1945) y Hajime Tanabe (1885-1962). Fue un filósofo practicante del budismo zen y se doctoró con una tesis titulada *Prolegómenos para una filosofía de la religión*. Posteriormente, obtuvo la catedra de religión en la Universidad de Kioto al cumplir 43 años. En la medianía de su vida optó por enfocarse en la comprensión del individuo y no tanto en el cambio social directo. En 1961 publicó su libro *La religión y la nada*, el cual fue producto de una serie de ensayos realizados en la Universidad de Kioto.

Hinoue[237] afirma que las aportaciones de Nishitani son una derivación de la filosofía de Nishida, con la adhesión de una comprensión subjetiva y existencial. En ese tenor, la opinión de Hase[238] coincide en que Nishitani tomó como punto de par-

tida el pensamiento de Nishida. Estas dos conclusiones tienen sentido si se considera que Nishida fue profesor de Nishitani en los primeros años de su formación. No obstante, lo anterior no implica que Nishitani haya sido un simple seguidor, sino que optó por construir una filosofía que estuviese gestada en su propia y particular cosmovisión del mundo. Prueba de ello son las consideraciones recientes sobre el protagonismo de Nishitani, muchas veces por encima de sus predecesores; tal es la opinión de Del Arco, para quien la escuela de Kioto «alcanzó su máximo esplendor con su tercer gran representante».[239]

La escuela de Kioto es considerada un movimiento articulado de ideas tanto religiosas como filosóficas, el cual constituye «un punto de encuentro fecundo y crecientemente revitalizado para las principales corrientes filosóficas y religiosas de Oriente y Occidente».[240] Evidentemente, como todo enfoque de pensamiento, la escuela de Kioto es contraria a algunas otras; el positivismo lógico y la filosofía analítica podrían ser una contraparte de las ideas de los filósofos de Kioto. Un tópico común en los tres filósofos referidos es el de la consciencia y su vínculo con el desarrollo del pensamiento filosófico, así como la intuición mística; evidentemente, tales intereses no son del todo comunes en la actualidad del pensamiento filosófico occidental. Otra noción recurrente en los filósofos de Kioto es la de Dios, a la cual aluden constantemente, sin compartir el enfoque tradicional o conceptual con el que suele abordarse en el ámbito de la filosofía. Precisamente, los constantes traslados de filosofía a mística o religión son, según varios críticos de la escuela de

Kioto, una de sus aparentes debilidades. Este figurado defecto puede ser disminuido si se considera que, al menos en el caso de Nishitani, no había una comprensión de la filosofía que no estuviese ligada a la vivencia mística; para él, la labor filosófica era vivida en conjunto con la práctica del zen. De tal modo, la filosofía debía ser mística o no era filosofía. Naturalmente, existe una fricción inmediata si se abordan sus textos con un interés exclusivamente lógico o racional.

Cuando se analiza la obra de Nishitani con apertura, se puede observar que su estilo «muestra una cierta soltura de expresión, un uso libre de la tradición zen, y una genialidad para los ejemplos concretos que lo eleva estilísticamente a un nivel muy superior al que hemos visto en las traducciones de Nishida y Tanabe».[241] Algunos de sus libros fueron considerados obras maestras por su colega Tanabe. De cualquier manera, no todas las secciones de sus textos pueden considerarse extraordinarias, lo cual puede decirse de la mayoría de los autores. Existen lagunas y párrafos cuya calidad no es comparable al resto de su obra; en ese sentido, es implacable el juicio de Heisig, quien consideró que en los escritos de los filósofos de la escuela de Kioto existen «bastantes ideas ordinarias y superficiales, que se elevan a filosofía más por el contexto y lenguaje que por profundidad de compenetración o precisión de argumento».[242]

Respecto al fondo de sus escritos, Nishitani se expresa de la siguiente manera: «Mi propósito es investigar la forma original de la realidad y del hombre –que es parte de esa realidad–, incluyendo los puntos de vista antirreligiosos y antifilosóficos de los

que son ejemplos el nihilismo de Nietzsche y el cientificismo de la secularización».[243] Precisamente, tal afán conducía a Nishitani por vetas alternas al género filosófico. En concreto, dentro de la escuela de Kioto se resaltaban los siguientes intereses: a) la idea de un yo que no es yo; b) la noción de un Dios que no es persona y menos aún un tipo de yoicidad; c) la frontera de lo humano y su relación con la conciencia.[244] Cada uno de estos elementos fue tratado por Nishitani desde lo que él llamó el punto de vista de la vacuidad.

En consonancia con Nishida y Tanabe, Nishitani proporcionó bases sostenibles para transitar desde la idea de un Dios centrado en el ser hacia una Deidad cuya sustancialización es la nada. En ese sentido, Dios es la imagen de la nada, una nada que, en la posición de Nishida, podría ser considerada una nada absoluta. La intuición de una Deidad cuyo centro es la nada resulta incomprensible a los que guardan cierto apego con las doctrinas religiosas tradicionales que han señalado un referente divino construido desde el sólido sostén ontológico del ser. La comprensión de la filosofía de la escuela de Kioto exige, al menos, una sólida disposición para romper el centralismo de las nociones del ser, así como de todas las enseñanzas religiosas que proceden de tal postura.

El problema de la nada es abordado por los filósofos de Kioto desde la disposición a entenderlo, justamente, no como un problema, sino como una de las alternativas de explicación y solución a los problemas filosóficos en su conjunto. Así, la idea de la nada en Nishitani, más que en Nishida o Tanabe,

se convierte en la noción de la vacuidad, la cual constituye un paradigma alternativo, una intelección que combina lo intuitivo y la contemplación, un puente de conexión con la sabiduría oriental y con la meditación.

En conjunto, los filósofos de Kioto constituyen una oportunidad para la comprensión occidental de algunos de los aspectos filosóficos de Oriente. Del Arco alude a Nishitani admitiendo que «el suyo no es un pensamiento oriental diluido para el consumo extranjero, ni es tampoco una simple transferencia que supone un fondo de conocimiento de la historia de las ideas orientales».[245] A su vez, tal como refiere Motiekaitis,[246] es necesario examinar si la escuela de Kioto alude en sus logros filosóficos únicamente al pensamiento de Oriente o si, acaso cabe, sus conclusiones no son exclusivas de su entorno, sino que representan varias de las nociones que, implícitas, no están expresadas con toda claridad en Occidente.

Respecto a los intereses iniciales de Nishitani en relación con su obra filosófica, es notable cierto apego a la exclusividad hacia lo japonés. Sin que esto afecte a la lucidez de su obra, tales motivaciones de juventud son relegadas a la última fila de los méritos de su legado; de tal manera, en la introducción que Heisig realiza a *La religión y la nada*, advierte sobre el pensador que nos ocupa: «su filosofía es aceptada como una aportación importante a la historia de la filosofía mundial, y sus elementos "nacionalistas" son más bien reconocidos como secundarios, o al menos como una trivialización no necesaria a sus inspiraciones fundamentales».[247]

Las obras completas de Nishitani, conocidas como *Nishitani Keiji Chosakushū*, abarcan veintiséis volúmenes y fueron publicadas en japonés entre los años 1986 y 1995. Felizmente, han sido traducidos algunos de sus textos al mundo occidental, pero la tarea aún debe proseguirse en los años siguientes. En su magnífica obra *Filósofos de la nada*, la cual conjunta una síntesis de los tres representantes centrales de la escuela de Kioto, Heisig se pregunta si una nueva generación de pensadores encontrará algo nuevo que pintar con los tres colores primarios de Nishida, Tanabe y Nishitani en su paleta.[248] El autor de estas letras anhela que el presente capítulo sea un cuadro levemente digno dentro de la estética aludida. Es evidente que la aportación de la filosofía japonesa no se termina con los tres representantes referidos de la escuela de Kioto, sino que existen otros trabajos filosóficos generados en Japón que han sido referidos por Zavala[249] en una óptima obra de carácter sintético.

Volviendo a Nishitani, cabe afirmar que ostenta, sin duda, un lugar central en la escuela de Kioto, al punto que podría considerarse el más concreto y prolífico de los que forman parte de ella. Usualmente, cuando se hace alusión a la escuela de Kioto, la atención se dirige al que aparece cronológicamente en primer lugar; no obstante, sin pretender disminuir la estatura de Nishida o la importancia de sus aportaciones e influencia en Nishitani, ha sido este último el que buscó establecer un mayor lazo de conexión con Occidente y quien, a pesar de ser constantemente cuestionado por su estilo, comprendió que la filosofía, para ser realmente tal, debe ser rebelde con la imposición del canon academicista.

La relación de Nishitani con el pensamiento occidental

En Nishitani es fácilmente ubicable, con mayor énfasis que en Nishida o Tanabe, un claro interés por realizar un puente con el pensamiento occidental. Después de recibir la instrucción inicial proveniente de Nishida, complementó sus reflexiones con la filosofía de Heidegger; de tal modo, desde sus fuentes, en Nishitani se observa una clara fusión entre el pensamiento de Oriente y Occidente. Durante 1938, Nishitani tuvo contacto con Heidegger en Friburgo; según Parkes,[250] es de suponer que fue motivado por Tanabe para estudiar la obra del alemán. Posiblemente, a través de este contacto con el filósofo de *El ser y el tiempo*, Nishitani comparó sus propias conclusiones respecto a la vacuidad dadora de sentido y la nada que no es algo concreto y que es principio de negación; es clara la crítica del japonés cuando alude que «en los argumentos de Heidegger todavía perduran huellas de la representación de la nada como alguna cosa que es nada».[251]

Es notable que Heidegger fue, sin duda, una de las mayores influencias filosóficas en Nishitani, quien, justo como hizo respecto a las enseñanzas que recibió de Nishida, fue capaz de elaborar sus propias conclusiones a partir de un punto de partida ajeno. Como todo filósofo que se precie de serlo, construyó una elaborada serie de conclusiones que muestran su madurez y criterio indagador. El vínculo entre Nishitani y Heidegger continuó hasta la muerte del segundo en 1976. Cuatro años antes,

Nishitani lo visitó en su casa de Friburgo y se mostró sonriente mientras el anfitrión firmaba sus libros, según consta en una de las fotografías incluidas[252] en la traducción al español de *La religión y la nada*.

Además de su vínculo con Heidegger, en Nishitani es notable su interes hacia Nietzsche, Eckhart y Stirner. Basta con señalar que «comparaba el Zaratustra de Nietzsche con el Maestro Eckhart».[253] Además, es memorable su capítulo sobre *El único y su propiedad* de Max Stirner, una obra que no ha recibido la atención necesaria en el ámbito intelectual de Occidente.

A la filosofía oriental, incluyendo el pensamiento de Nishitani, se la ha acusado de ser poco rigurosa, «simple» literatura o derivación de ideas desfasadas y fuera de lógica; no obstante, el parámetro con el cual se realizan semejantes juicios no ha sido revisado con apertura. Juzgar a Oriente desde los parámetros de Occidente no es solo un proceder inapropiado, sino también ingenuo. Es posible realizar vínculos, siempre y cuando se entienda que la cosmovisión derivada de cada contexto guarda ciertas distancias. Es significativo el estudio realizado por Antón Sevilla,[254] quien busca contribuir con su obra al diálogo entre Oriente y Occidente a través de la relación entre el budismo y el cristianismo. Justo una intención similar tuvo Nishitani en sus constantes referencias a la religión cristiana y la práctica del zen. Sevilla compara a Nishitani, Watsuji y el existencialista cristiano Nikolai Berdyaev. Respecto a los dos primeros concluye que, a pesar de ser provenientes de Japón y practicar el budismo, guardan la diferencia de estar inspirados en el zen

y el confucianismo respectivamente. Según Sevilla,[255] las principales similitudes entre el pensamiento oriental y el occidental son: a) los fundamentos derivados de la vacuidad; b) la doble negación como afirmación; c) la atención al momento presente; d) las diferentes caras del vacío.

Por otro lado, cabe decir que es común el error de interpretar la filosofía oriental, especialmente la japonesa, como una especie de resumen del budismo. Si bien existen en Nishitani algunos elementos extrínsecos e intrínsecos del budismo en sus elaboraciones, este no constituye el sustento completo de su pensamiento ni representa el foco central de su especulación. De tal modo, «*La religión y la nada* supone una gran contribución no solo para entender más profundamente el pensamiento budista sino también, y sobre todo, para comprender de manera más penetrante nuestra propia tradición».[256] Justamente, el Maestro Eckhart fue uno de los que había esbozado en Occidente algunas conclusiones que resultan semejantes a Nishitani; además, en sus declaraciones respecto a la Deidad como una nada, asume el punto de vista de la vacuidad que Nishitani propuso varios siglos después. En ese sentido, no se trata de que Oriente tienda puentes a Occidente para la comprensión de sus diferencias, sino también de lo que le corresponde al mismo Occidente.

No obstante, la conjunción del pensamiento oriental y el occidental no debería causar la sensación de una especie de integración universal de la que se deriva una filosofía última; el pensamiento, en el entendido de su origen siempre contextual, no puede elevarse, por más integrador que sea, al carácter de

estatuto total y acabado. A pesar de lo fácilmente comprensible de la sentencia anterior, es común que «una gran parte de la tradición intelectual de Occidente[…] continúa pensando de sí misma que es la medida de todo conocimiento humano y piensa en las tradiciones de Oriente como una derivación de ella».[257]

A pesar de tener un punto de partida similar, las conclusiones en Oriente y Occidente no han sido pares. Recordemos que, para Parménides y Platón, la nada y el caos fueron necesariamente dialécticos y fue a partir de esas nociones que lograron construir sus ontologías del ser y su comprensión de lo que ellos consideraron el orden cósmico. Del mismo modo, Nishitani necesitó un elemento nuclear para elaborar su ontología centrada en el *Śūnyatā*. Motiekaitis[258] señala que en ambos casos la diferencia y semejanza consiste en la sustancia implícita que fundamenta sus sistemas metafísicos; en los primeros en función al ser, en el segundo en relación con la vacuidad. Suele pensarse que en Oriente no existe, por tanto, un sustento metafísico que fundamente su ontología, cuando la cuestión es que la diferencia central consiste en que el fundamento es, precisamente, la vacuidad. Entre las principales modificaciones paradigmáticas a las que debe aludirse en la comprensión del pensamiento oriental, se encuentra la idea de una ontología que no tenga al ser como su centro primordial.

En seguimiento del argumento anterior, es muy clarificadora la conclusión de Heisig: «La pregunta sobre qué tiene que aprender Occidente de la filosofía de Oriente no fue secundaria para Nishitani. Si le hubiera sido preguntado a secas, la respuesta habría

sido *Nada*. Precisando más, *la nada absoluta*. Eso es lo que la filosofía heredada de Occidente, la cual raramente sobrepasa una "nada relativa", tiene que aprender si quiere abrazar la filosofía de Japón».[259] La opción de contemplar la Nada y considerarla en el planteamiento sobre el mundo, la realidad y el resto de cosas cognoscibles, es un elemento primordial para sustentar no solo un conocimiento de la filosofía japonesa, sino de nuestra entidad como porciones de materia que permanecen en una dialéctica entre el ser y la nada.

El pensamiento oriental, incluida la propuesta de Nishitani, fluye reiteradamente en algunas de las venas del sistema filosófico occidental durante el último siglo. Cuando la aceptación de esta herencia y construcción conjunta sea reconocida, se permitirá la inclusión, benéfica para Occidente, de la sabiduría de la no-dualidad; este avance coadyuvará a que, de una vez por todas, terminen las distinciones y se conjunte la secuencia reflexiva que permanece implícita en la historia de las ideas de la humanidad.

8. El yo y el vacío en Nishitani

El yo sin yo

Uno de los tópicos centrales de la filosofía oriental, del pensamiento japonés, de la escuela de Kioto y de los abordajes de Nishitani es el de la consistencia del yo. La cuestión no es solamente una pregunta de orden psicológico, sino que encierra el enigma filosófico sobre el vínculo entre el yo y la conciencia, o las distinciones entre lo que es el yo verdadero y el yo ficticio, el yo propio del ámbito temporal en el que se habita o el que corresponde a algún otro tipo de dimensión. Según Heisig, «la preocupación por el yo verdadero, un tema central en la historia de las ideas budistas, alcanza con Nishitani su punto más alto en la escuela de Kioto».[260]

En su obra central, Nishitani refiere que «nuestra visión de la personalidad se ha constituido por una aprehensión egocéntrica de la personalidad como su núcleo»;[261] lo cual significa que, al intentar saciar el deseo de saber quiénes somos, hemos depositado en nuestro vacío una idea de lo que somos. La ansiedad por posicionar a la idea del yo como dínamo de la existencia

ha producido un desconocimiento de la vacuidad presente en nuestra identidad. En sus estudios heideggerianos, Nishitani reconoció que el alemán descentró el ego y que acertó al añadir cierto cosmocentrismo en su pensamiento; sin embargo, advierte que en Heidegger «la nada sigue considerándose como "algo" que queda "fuera" del ser y de la existencia»;[262] es en esto, entre otras cosas, en lo que se distinguió de él.

La necesidad de situar la idea de lo que somos en el centro, aquel en torno al cual gira todo lo que existe para nosotros, constituía para Nishitani un procedimiento erróneo muy común. En ese sentido, consideró que «el ego equivale al yo en estado de autoapego».[263] Justamente, el apego a la idea de lo que somos es el obstáculo más grande que debe ser superado en la búsqueda de un estado de conciencia mayor. Constantemente situada en la misma plataforma de identidad, nuestra perspectiva nos dirige a concluir las mismas cosas sobre lo que nos rodea. Por el contrario, la alternativa del vaciamiento de las propias ideas del yo nos dirige a un encuentro con la nada que en Nishitani es la perspectiva de la vacuidad. Esto es lo que Maldonado llama la vía de la *kénosis*, la cual produce un vaciamento desubjetivador que permite el acceso a la nada; a esto se le llama desistimiento, es decir, «la renuncia al yo en sus formas teórica, pulsional y volitiva».[264]

Nuestra confusión latente al exponer una idea del yo como baluarte de la propia identidad está asociada al hecho de que somos en el tiempo, cuestión de la que deriva que «estamos condenados a hacer algo incesantemente y, en este constante hacer, nuestro

ser tiene lugar como devenir».[265] Sin embargo, la actividad que realizamos no nos convierte en sujetos que son lo que realizan; si bien estamos *siempre* ejecutando una conducta, incluso la de dormir, el acto que nos inserta en el movimiento del tiempo no es identitario en forma sustancial. No somos lo que hacemos porque aún sin hacerlo seguimos siendo; en tal óptica, tampoco puede concluirse que somos aquel que hace el acto, pues eso nos convertiría en constantes hacedores, ejecutantes de una serie de sucesos, sin que se explore con ello lo que orilla a la necesidad de proceder de ese u otros modos. Quien ejecuta los actos es la persona, pero la idea de persona difiere de lo que es el yo. Precisamente, «la conversión existencial consiste en librarse de un modo de ser centrado en la persona, para salir al más acá de un modo de ser personal en la inmediatez del yo real».[266]

La sola intuición de un yo que no es yo produce un gozo particular que lejos de desconectar con los demás permite situar cierta identificación con ellos, con aquello en ellos que no es ellos, pero que en ellos radica. Esto no es propio de una experiencia exclusiva de algunos individuos, sino que representa el contenido experiencial potencial de todos los individuos. El no-yo, conocido como *anatman* en el budismo, también es llamado «la gran sabiduría» (*maja-pranja*). Según lo referido por Nishitani,[267] es de esta sabiduría en grado superlativo de la que desciende la vivencia de la gran compasión (*maha-karuna*). Para que la existencia de la compasión sea posible, se requiere el contacto con la vacuidad de los otros, no con su yo; de tal modo, «en este acto de *ver*, lo que es al mismo tiempo un *hacer*

transparentar, uno se ha rescatado del egoísmo centrípeto de sí mismo y entregado al éxtasis de un "yo que no es un yo". Aquí tenemos lo que Nishitani considera la esencia de la conversión religiosa».[268]

La lógica de lo anterior nos conduce a reconocer que nuestras relaciones con el conjunto de personas que hemos conocido en nuestra experiencia de vida están situadas en un plano ficticio por estar condicionadas en orden a una representación del yo a través de la idea de persona que hemos situado en cada individuo. El más cercano de los amigos, la más íntima de las parejas o el más amado de nuestros hijos no son, esencialmente, la idea que hemos depositado en ellos ni son, tampoco, lo que ellos han situado en su conciencia sobre sí mismos. Existimos rodeados de desconocidos en un grado tan constante y cotidiano que se ha perdido la noción del desconocimiento mismo. Podrá conjeturarse que no puede ponerse en duda el amor que sentimos por tales o cuales personas, pero la misma idea de amar está situada en un objeto de amor que no puede ser un sujeto libre de nuestra pretensión de posesionarlo con nuestras ideas y etiquetas de lo que es. Tal como afirma Heisig, «Nishitani define el amor como un no-ego en el que otro está "presente" como otro, y no simplemente como "proyección del propio ego de uno"».[269]

Nuestra alternativa no es mostrarnos «como somos», sino reconocer que lo que creemos ser no está intrínsecamente conectado con nuestra identidad vacía. El contacto de no-contacto no es hacia lo que creemos ser y con lo que hemos ideado que los otros son, sino que está en función de la identificación y

encuentro con la vacuidad del otro a partir de la experiencia de la propia vacuidad. En ese sentido, «no podemos más que expresar nuestro yo en sí mismo como "lo que no es el yo en el ser yo" y como "lo que es yo en el no ser yo"».[270]

Lo dicho hasta aquí representa notoriamente un punto de partida distinto a la comprensión psicológica del yo como ego o a la presuposición humanista del yo como persona; en este caso, el hombre es identificado como «una nada absoluta-en-el-ser, enraizado de forma elemental en el modo de ser personal».[271] Esta nada que el hombre constituye o este estado de vacuidad que representa su identidad no puede consistir en la simple identificación con algo que no es, sino que, como a todas luces puede notarse, es un algo que *es* al no ser. Según el budismo Tendai, «el hombre viene a ser como el punto "medio" entre la ilusión y el vacío».[272]

El denominado autoconocimiento es, bajo este orden de ideas, un resultado limitado en relación con la posibilidad de autoconciencia. La diferencia entre ambos aspectos es que el autoconocimiento está sustentado en las ideas y supuestos que el individuo tiene de sí mismo, mientras que la autoconciencia requiere de la eliminación de tales supuestos. En el autoconocimiento, el individuo se sitúa creyentemente en la percepción que tiene de sí mismo; en la autoconciencia se adquiere la intuición de que hay «algo» que es constituyente de lo que somos y que nos permite ser partícipes de lo que todos somos, a la vez que no está circunscrito a las ideas que sobre sí mismo se tengan. En palabras de Nishitani: «Estamos acostumbrados a contemplar el

yo como algo que se conoce a sí mismo. Pensamos el yo como siendo consciente de sí, entendiéndose o intuyéndose intelectualmente. Sin embargo, lo que denominamos autoconciencia no es en ningún sentido el autoconocimiento del yo de sí mismo. Justo al contrario, es el punto en que ese yo y ese conocimiento son vaciados».[273]

Visto así, cuando se utiliza el término de *egocentrismo* no se apuntala a un yo verdadero, ni siquiera a un yo en el carácter esencial de la cuestión. Si el yo que conocemos es una especie de ficción necesaria para propiciar la ilusión de la separación categórica respecto a los otros, entonces no puede ser el centro de algo a menos que eso de lo cual sea el centro sea también un artificio. Por esto «el verdadero egocentrismo supone una centralidad sin yo; un yo que es no-yo».[274] Este yo que no es yo, o ese centro que no es un centro palpable ni tangible, es solo una consecuencia derivada, a manera de fractal, de una Deidad que tampoco contiene una esencia identificada como centro. La propuesta filosófica de Nishitani es congruente en el sentido de que la vacuidad es imperante no solo en el plano de lo humano, sino también en el resto de cuestiones asociadas a la divinidad.

Contrario a lo que podría deducirse, la conclusión de que el yo no es un yo representa una invitación a la ética. No obstante, el primer argumento para afirmar lo contrario es que no hay posibilidad de un ejercicio ético sin la predominancia de un yo que ejecute la conducta que se ha concluido como ética; sin embargo, en la idea de Nishitani, puede entreverse que aún sin la concordancia entre el yo verdadero y la persona que ejecuta

las conductas existe una asociación entre ambos. Además, si el individuo ha logrado percatarse del punto de vista de la vacuidad y de la ausencia de una determinación perpetua e inamovible sobre su identidad, es capaz también de proceder a la realización de actos de compasión en relación con aquellos que aún continúan actuando bajo la estela de lo que consideran ser. El acto ético procedente del despertar a la vacuidad es, justamente, la coincidencia y colaboración con el despertar de otros. No obstante, no se trata de promover la ruptura intempestiva, irrespetuosa y agresiva del sueño ajeno, sino de acompañar y acoger a aquel que ha elegido poner en duda la ilusión que otrora se mantenía como verdad.

Noción de vacío y esencia

Las ideas del yo como algo que no es un yo están asociadas, en Nishitani, con la noción del vacío y la esencia. Particularmente, en la idea del filósofo japonés, la negación del yo permite abrir la puerta a un mayor nivel de conciencia. Aparentemente paradójico, el postulado de Nishitani es que la autoconciencia solo puede derivarse de la superación del yo, la cual está sujeta a la exclusión de las ideas sobre el mismo. De tal manera, «el yo debe alcanzar la autoconciencia como algo que procede de su propia negación absoluta. No es que el yo sea meramente no-yo (esto es no-ego). Más bien, debe ser que el yo es yo porque no es yo».[275] Justamente, la idea de que el yo es yo porque no es

un yo se encuentra en la base del pensamiento de Nishitani; en ese sentido, el vaciamiento de lo que se considera que es el yo permitirá un estado consecuente de vacuidad en cuyo sostén se erige y habita la esencia del yo.

Tales ideas no representan una invitación a la individualidad; muy por el contrario, significan que la vacuidad derivada de la exclusión de las ideas del yo nos vuelve afines con la vacuidad que otros han logrado tras el ocaso de sus propias ideas del yo. Esto es posible debido a que «en el campo de *Śūnyatā*, el centro está en todas partes».[276] Desde la perspectiva de la vacuidad, no hay lejanía o cercanía, no hay arriba o abajo, no hay izquierdo o derecho, sino que todo punto constituye el centro de una vacuidad que está, por tanto, presente en todos lados.

Según Sevilla, [277] el punto de partida del vacío no es equivalente al que le corresponde al ser como una oposición de la nada y tampoco se identifica con la nada como oposición al ser, sino que representa el vínculo y unidad del ser con la nihilidad. Debe ser claro que la idea de vacuidad no es identificable con la de nihilidad; para Nishitani, la vacuidad es un enfoque que resulta posterior a la nihilidad, la cual, como principio de destrucción, elimina los sostenes en los cuales se deposita el sentido de vida ordinariamente. La nihilidad destituye toda posibilidad de avance sostenido, pero es, enfáticamente, el inicio de un despertar que, para ser solidificado, debe incluir una perspectiva de vacuidad, entendiéndola como una condición natural que contiene todo lo existente y no como una maldición, un peligro o algo que deba evitarse a toda costa.

Del mismo modo, es oportuno distinguir el vínculo y la diferencia entre la nada y la vacuidad. Cuando Nishitani utiliza el término *nada*, debe advertirse que lo utiliza tanto en un sentido occidental como oriental; en el primero de los casos, podría ser comprendido como el *néant* de Sartre o el *Nichts* de Heidegger; a su vez, en el sentido oriental puede variar su significado según se trate del uso que se le otorgue. En primera instancia, cuando Nishitani alude a una nada de orden negativo (propia del acto de negar), la entiende como nihilidad; por otro lado, cuando señala la idea de una nada absoluta la nombra con el término de *Śūnyatā* o vacuidad. No se trata solamente de diferencias gramaticales, sino que cada manera de nombrar está circunscrita a una postura filosófica particular. La nihilidad, o la nada relativa que lo niega todo, es una precursora del punto de vista de la vacuidad; en otras palabras, no es posible acceder al punto de vista de la vacuidad sin haber experimentado, al menos al punto en que sea suficiente, la nihilidad. No se trata de un conocimiento producido por el estudio o el cultivo de orden intelectual, sino que se deriva de una vivencia íntima en la que el ejercicio racional puede ser, a la vez, una utilidad o un obstáculo.

Nisihitani utiliza de forma distinta el término de absoluta nada y de vacío; a pesar de que Nāgārjuna planteó el peligro de entender la nada como algo absoluto, Nishitani no vincula tal categoría en un sentido que identifique la nada como negación del ser, sino como una consustancialidad que comparte el contenido de la vacuidad con el ser.

En el ensayo titulado *Emptiness and Immediacy*, elaborado por Nishitani en la última fase de su vida, se aborda el concepto del vacío asociándolo con los procesos implícitos de la imaginación. Para el filósofo de la escuela de Kioto, el vacío es un antecedente requerido para el proceso creativo. En un interesante análisis de este ensayo, Hase[278] señala que «hacer las cosas transparentes» o «lograr la imaginación fundamental» son logros derivados de la tenaz y productiva presencia de la perspectiva de vacuidad. Con ello se muestra que, si bien la nihilidad dinamita los fundamentos establecidos, incluso en el arte, la vacuidad faculta al individuo para la producción de sus nuevas expresiones. En definitiva, este argumento alude a la necesaria concentración que acompaña los procesos de elaboración creativa; no se trata de una concentración que pueda asociarse a los esfuerzos de memorización o intelección, sino que está más dirigida a la completa absorción del individuo en la actividad que realiza, incluso a la consideración de que se unifica en su actividad, se vuelve aquello que produce.

Lo anterior guarda cierta similitud con el concepto de flujo de Csikszentmihalyi. «Cuando una persona es capaz de organizar su conciencia para experimentar flujo tan frecuentemente como le sea posible –señaló Csikszentmihalyi–, la calidad de vida mejora inevitablemente».[279] La organización de conciencia, en términos de Nishitani, es justamente la permisión de su vacuidad; esto se vuelve claro si consideramos que es difícil fluir si se encuentran obstáculos en el camino, de tal modo que la vacuidad favorece el libre paso de lo transitable. En el estado

de flujo es posible captar estímulos o sensaciones que no están presentes originalmente en nuestras percepciones ordinarias; por tal motivo, «cuando escuchamos el sonido de una cascada, la imagen de la cascada viene a nosotros con su sonido».[280] Así, junto al sonido de la cascada damos por hecho que escuchamos la imagen de la cascada. No obstante, la imagen de la cascada no es su sonido en sentido estricto, pero sí lo es en el punto en el que la captación de una sensación no se encajona al receptor sensitivo específico que le corresponde.

En lo referente al ámbito de lo humano, Nishitani refiere la experiencia de la nihilidad como algo inserto implícitamente en el proceso existencial. Así, considerando que la nihilidad pertenece a la existencia, la vacuidad sería propia de la trascendencia de las particularizaciones derivadas de una óptica puramente accesoria. La nihilidad no es una elección, pero sí puede serlo la perspectiva de la vacuidad, la cual, además de llevar la nihilidad a su superación más redituable, constituye una liberación de las ataduras del convencionalismo. Visto así, según Hase,[281] si el nihilismo puede ser comparado con la cima de la montaña que se eleva entre las nubes del mundo humano, entonces la vacuidad puede ser comparada al cielo vacío extendido aún más por encima. La nihilidad es un operador de la vacuidad; puede vivirse la nihilidad sin lograr llegar al punto de vista derivado de la vacuidad, pero no puede obtenerse la vacuidad sin que sea vivida la nihilidad. Por esto la vacuidad es una necesidad universal, aunque no sea siempre una necesidad satisfecha.[282]

En lo tocante a lo teológico, el concepto de vacuidad o de

nada absoluta en *La religión y la nada*, así como el concepto de Dios como incomprensible misterio en la teología de Karl Rahner podrían llevarnos a la emergencia de un modelo de comprensión que permita abordar la irreligiosidad o el nihilismo desde una perspectiva más amplia o, al menos, interreligiosa. A estas y otras conclusiones llega Heidi Russell[283] cuando compara los pensamientos del filósofo y el teólogo nombrados. Así, la comprensión que realiza Nishitani sobre el absoluto vacío es de absoluta plenitud, mientras que Rahner describe la absoluta plenitud como «un abismo».[284]

Centrados únicamente en la existencia material de lo humano, no encontraríamos, según Nishitani, mayor sentido o trascendencia. En sus palabras, el filósofo de Kioto advierte que «la propia existencia como un todo (de la humanidad en general) debe ser asumida como corrupta».[285] La corrupción es superada, propiamente, desde la perspectiva de la vacuidad. Por esto Nishitani enfatiza la importancia de comprender la vacuidad como algo apasionante, lo cual antecede y culmina el ejercicio del pensamiento.

9. La nihilidad como preámbulo a la vacuidad

Nihilidad y vacuidad

La comprensión de la nada en Nishitani puede ser ponderada al situar las diferencias entre la nihilidad y la vacuidad. Más importante aún puede resultar establecer la manera en que ambos conceptos se vinculan en la filosofía del maestro de Kioto. Cabe decir, en primer término, que la superación del nihilismo a través del nihilismo fue una de las motivaciones principales en la vida de Nishitani. Desde sus primeros ensayos se contempla la importancia que otorga al tema, pero después de la guerra se volvió un asunto aún más central en su ejercicio filosófico.

La superación del nihilismo no se genera mediante conceptos filosóficos o mensajes religiosos, mucho menos a través de la negación o de actos destructivos; por el contrario, el afán por superar el nihilismo es uno de los obstáculos para trascenderlo. Usualmente se entiende la nihilidad como una anulación del yo y de todos los fundamentos en los que el yo se había sostenido; cabe aclarar, según Heisig, que «no es que el yo sea aniquilado de la existencia, sino que toda certeza queda completamente

abarcada por la duda, y que esta duda se hace más real que el yo o que el mundo al que pertenece».[286] En una situación así, la conducta acostumbrada es minimizar la evidencia de la caída de todos los fundamentos e intentar sostener en la negación, la ceguera o el falaz optimismo en un mundo futuro derivado de un premio divino, la precaria existencia que aún persiste. En ese sentido, «dar la espalda a la duda por un acto de fe en la salvación del más allá no significa superar la nihilidad, sino solo separarse a sí mismo de ella».[287]

El choque cultural provocado por la idea de la nada acentuada en el nihilismo es evidente en cada una de sus polarizaciones. Tal como afirma Maldonado, «si el nihilismo es el más inquietante de todos los huéspedes, es porque nuestra cultura está gobernada por el *horror vacui*. Está convencida de que, sin aquellas monumentales pretensiones, yacemos en la nada y se vislumbra exactamente la nada».[288] Una de las erradas estrategias para evadir la nihilidad yace en el intento de observarlo todo en función de un orden embellecido y derivado de una voluntad omnipresente. No obstante, tales escapes son un obstáculo para la vivencia de la vacuidad. Precisamente, a partir de la integración del budismo zen en su discurso filosófico, Nishitani integró la idea de la vacuidad como un paso evolucionado de la vivencia de la nihilidad. Así, prefirió en mayor medida la idea de la vacuidad, por encima de la «nada absoluta» que tanto habían referido Nishida y Tanabe. Posiblemente logró, con ello, que el temor occidental hacia la nada fuese amainado con uno que aparecía menos agresivo a los ojos de los hijos de la filosofía centrada en el ser.

Nishitani fue capaz de comprender que la conciencia de la nihilidad dirige la atención a la búsqueda de respuestas y al mantenimiento constante de la interrogación hacia la vida cuando tales respuestas no son satisfactorias ni sostenibles. Cuidando de que su idea de la vacuidad aludiera más a un esfuerzo en el modo de vivir que a un osado estilo de filosofar, mantuvo la asociación entre el proceso de desarrollo de conciencia y la vacuidad. La conjunción de ambos constructos está cimentado en la idea de despertar a la vacuidad; no se trata, por tanto, de un simple abrir los ojos en forma indefinida o del aprendizaje de algún concepto difuso, sino de un despertar a la vacuidad, es decir, a la conciencia del nulo sustento de lo que hemos considerado previamente como sabiduría. Así, «el punto de vista de la vacuidad […] no es tanto una "postura" filosófica como el logro de un autodespertar original (nuestra mismidad): comparada con esta, cualquier otra conciencia queda atrapada en la oscuridad ficticia de la ignorancia o en lo que el budismo llama *avidyā*».[289]

La pérdida de los fundamentos neutraliza la seguridad que se deriva de ellos. Esto redunda en que la confianza hacia la modalidad de existencia que se mantiene se desvanece. En un estado de latencia, sin parámetros claros ni pretensiones sustentables, se origina la posibilidad de un desarrollo de tipo espiritual, lo cual representa una mística que, a pesar de iniciarse con un gran signo de interrogación, evoluciona hasta trascender la necesidad de la pregunta. En la etapa filosófica del proceso referido, la nihilidad se manifiesta de diversas maneras. Es comprensible que «Nishitani entendió el forcejeo con el nihilismo como un

punto de partida filosófico personal, no como algo que pudiera generalizarse».[290] El camino que se inicia en la filosofía y avanza hasta la espiritualidad requiere de un constante desapego hacia los fundamentos conceptuales, políticos, sociales o religiosos que otrora eran núcleo de lo que se creía ser.

Nishitani consideraba que «nuestra existencia es a la vez una no-existencia, oscila desde y hacia la nihilidad, feneciendo sin cesar y sin cesar recobrando su existencia»;[291] no es cómodo un pensamiento en el que prevalece la nihilidad; la sola idea de eliminar los fundamentos de la existencia, aun cuando ese sea el camino para el despertar a la vacuidad, no se identifica como algo deseable. Se prefiere el sueño, la apática constancia en la pasividad. Por esto «la filosofía tiene que tratar con el prejuicio de la nada y preguntarse si de verdad la nada viene de fuera, esto es, si es un huésped, y, si no lo es, esto es, si pertenecemos esencialmente a ella, qué es lo que la nada permite».[292]

Considerando que «la nihilidad se refiere a aquello que vuelve en sinsentido el sentido de la vida»[293] es comprensible que no sea usual encontrarla en los diálogos convencionales, ni siquiera en los más edificados. La distracción ante la experiencia de la nihilidad produce el desconocimiento de su asentamiento en la propia vida, hasta el punto de que la nihilidad manejada de forma inadecuada atrae efectos mayormente perjudiciales. La nihilidad no es una especie de enfermedad que uno contrae, sino que es la condición constante en la cual habitamos; visto así, la inestabilidad es estable. Nishitani señalaba que el ser nace y muere en cada instante y que en tal fugacidad «se revela la

nihilidad que anula nuestro ser incesantemente».[294] Visto así, la nihilidad se asocia a la sensación de vacío, punto de partida ineludible para la edificación del punto de vista o del paradigma de la vacuidad. En ese tenor, resulta propicio realizar una apología del vacío.[295]

Es inoperante intentar negar la nihilidad, pues «donde hay seres finitos –y todas las cosas son finitas– debe haber nihilidad; donde hay vida, debe haber muerte».[296] La conciencia de la nihilidad es evidencia de una penetración significativa en la esencia de lo que somos. Lo anterior no significa que la nihilidad sea el fundamento, al contrario: es el inicio de la pérdida de todo fundamento. Así, del mismo modo en que el yo verdadero es lo que subyace a la ficción del yo y, por tanto, es un no-yo, el fundamento último es un no-fundamento; de tal modo, para Nishitani «solo la vacuidad absoluta es el verdadero "no-fundamento"».[297] Ahora bien, que la vacuidad sea elevada a tal categoría no disminuye el valor de la nihilidad.

Nishitani señala el error común de tratar de nihilizar la nihilidad, de rebajarla a un nivel de poca importancia. Para el filósofo japonés, «la nihilidad todavía es contemplada desde el sesgo de la propia existencia como lo desfundamentado (*Grundlosigkeit*) de la existencia que reside en el fundamento de la propia existencia. Esto significa que se considera situada fuera de la existencia del sí mismo y, por tanto, también como algo más que la existencia, o distinto de ella».[298] Contenida en el ser y no ajena a él, la nihilidad, la negación implícita en la afirmación, se mantiene en constante interacción con lo existen-

te. La distracción del día a día o el peso de la cotidianidad no permiten focalizar la nihilidad ni percibir el efecto posible de su reconocimiento en nuestra existencia. Adheridos a la monotonía, nuestra rutina secreta, permanecemos inertes en relación con los despertares posibles.

El sinsentido que en un primer momento genera la nihilidad puede ser superado a través de la nihilidad misma. En el transitar por el fondo del nihilismo, es factible recrear posibilidades no percibidas antes. Sin embargo, a pesar de tales posibilidades, «persisten los vestigios de la visión común que sitúa la nada sencillamente contra la existencia como una mera negación conceptual».[299] Considerar la nada fuera de la existencia es el resultado de no conocer la existencia, de no haberse hecho uno con ella por más que nos contenga. Bajo este enfoque, debido a que «la nihilidad solo puede ser conocida existencialmente»,[300] su desconocimiento impide su valoración y bloquea la disposición a permitir su efecto consciente en la vida.

Nishitani se empeñó en dejar claro que la nihilidad no tiene nada que ver con una superstición o con una elaboración meramente personal; para él, «la nihilidad no es un sentimiento subjetivo, una fantasía o una idea, sino una realidad no menos real que nuestra propia existencia».[301] De esto puede derivarse la noción de que la nihilidad no está sujeta a la elaboración personal, empero su vivencia sí tiene una repercusión individual que puede ser experimentada de forma diferente según sea la persona de la cual se trate. La conclusión de que la nihilidad tiene un lugar entre las temáticas centrales de la filosofía es evidente

cuando Nishitani sentencia que «la nada del nihilismo puede ser representada filosóficamente en el mismo nivel que el ser».[302]

La propuesta del tercer pilar de la escuela de Kioto no se reduce únicamente a señalar la nihilidad en la vida humana, sino que invitó a lograr «una conversión del punto de vista de la nihilidad al punto de vista de *Śūnyatā*»,[303] lo cual, como Nishitani mismo admitió, es una labor en la que Oriente ha aventajado a Occidente. La vacuidad, entendida como «una esfera cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia en ninguna»,[304] es una condición latente en todo lo que existe, no como algo que está contenido o como una característica eventual, sino como la modalidad implícita en todo aquello de lo que puede decirse que es. Así, la vacuidad en el sentido de *Śūnyatā*, solo puede serlo cuando se la deja de representar como un adjetivo de algo que está vacío y se detienen las descripciones sobre lo que puede ser. La definición sobre lo que es la vacuidad no puede ser satisfactoria porque la vacuidad no contiene un *algo* que describir. A diferencia de lo tangible, no es algo específico que pueda ser encasillado o etiquetado con alguna palabra, de tal modo que lo que se diga de la vacuidad no es *la* vacuidad.

La aparente abstracción necesaria para intuir lo que es la vacuidad no la convierte en algo ajeno al mundo o separado de lo convencional; según el pensamiento nishitaniano, «la vacuidad reside absolutamente en el más acá, aún más que lo que normalmente consideramos como nuestro propio yo».[305] A pesar de esta cercanía y vínculo entre el ser y la vacuidad, esta no puede ser contemplada desde los parámetros convencionales.

En ese sentido, «un campo que va más allá de la conciencia y del intelecto […] sería un campo de *Śūnyatā* o vacuidad. Aparecería como el campo de una sabiduría que podríamos denominar un "conocer sin conocer"».[306] Esto es justo lo que podría caracterizarse como contemplar la nada.

A lo que Nishitani llama vacuidad se ha dado por nombrar como «nada» en la estructura tradicional del pensamiento occidental. Lejos de considerarla un tópico digno de estudio, se la ha restringido a ser una especie de contrariedad del ser, una antípoda que no está en el mismo nivel o categoría de aquello que sea identificable como entidad. El maestro de Kioto señaló que generalmente «la nada se introduce en relación con el ser y se utiliza como su negación, lo que lleva a concebirla como algo que es nada porque no es ser, hecho que, al parecer, es especialmente evidente en el pensamiento occidental, incluso en la nihilidad del nihilismo».[307] En tal situación de desventaja y lejanía conceptual, a la nada se la ha relegado a formar parte de lo que muchos consideran un recurso imaginario o ficticio. En sentido opuesto a tal tendencia, para Nishitani «la vacuidad es la forma real de la realidad. La Forma real como tal es sin Forma. Solo en esta no-Forma un hecho llega a manifestarse como tal».[308]

La vacuidad no logra su justa medida equiparándose como una contraparte del ser, sino que es posible considerarla en un estado de fusión con lo existente. La unificación entre la vacuidad y el ser es el culmen de la comprensión filosófica propuesta por Nishitani. En uno de los pasajes más significativos de *La*

religión y la nada, queda sentenciado lo siguiente: «La vacuidad de *śūnyatā* no es una vacuidad representada como algo fuera del ser y que no es el ser. No es simplemente una nada vacía, sino más bien una vacuidad absoluta, vaciada incluso de estas representaciones de la vacuidad. Y, por esta razón, en el fondo es una con el ser, del mismo modo que el ser en el fondo es uno con la vacuidad».[309]

Cuando se hace referencia a la unión del ser y la vacuidad no se trata de una simple actitud holista o integradora, la noción de tal posibilidad implica una fusión que nulifica y contradice muchos de los más elementales fundamentos de la filosofía occidental, principalmente de la ontología. La alteración de la ontología convencional deviene en modificación del paradigma que sostiene todo edificio filosofal. De acuerdo con el punto de vista de *śūnyatā*, «no se trata de que el yo sea vacío, sino de que la vacuidad es el yo; no se trata de que las cosas sean vacío, sino de que la vacuidad es las cosas».[310] Si todo lo existente es vacuidad, cabría cuestionar la posibilidad de una plenitud como contraparte de la vacuidad; según Nishitani, no existirá una plenitud que no esté sostenida, justamente, en la vacuidad.

La nula comprensión de la diferencia entre la nihilidad y el *śūnyatā* obstruye el paso de la vivencia de la vacuidad; del mismo modo, «en la salida del *saṃsāra* hacia el *nirvāṇa* tiene lugar una conversión de la nihilidad a *śūnyatā*».[311] Así, la diferencia entre el *saṃsāra* y el *nirvāṇa* es apreciable desde la nihilidad, no así desde el punto de vista de la vacuidad. La unificación de uno y otro ámbito es representativa de la ruptura

de toda dualidad, lo cual solo es posible en la dimensión en la que todos los conceptos que anteriormente dividían, separaban, discriminaban, aislaban o competían son reducidos al vacío a través de un ejercicio nihilizador que antecede a la vacuidad.

La religión como obstáculo y camino

La experiencia religiosa puede ser vivida desde diferentes matices. Tanto puede ser derivada de un conjunto de creencias que la vuelven un obstáculo para la vivencia mística, como contener elementos que facultan la espiritualidad. Así, en el entendido de la polaridad que puede ser obtenida a través de la forma singular de llevar la religión a la vida práctica, puede volverse un obstáculo o un camino que dirija a la contemplación de lo absoluto.

Para Nishitani, la importancia de la religión no estuvo delimitada por los credos, fue apto para introducirse en religiones que estaban sostenidas por una cosmovisión distinta a la suya. En *La religión y la nada*, considerada «la obra maestra de Nishitani»,[312] el japonés aborda el posible vínculo entre la nihilidad como experiencia individual que puede anteceder a la acogida de una vacuidad fructífera. Evidentemente, para el logro de un paso tal, o para permitir que la nihilidad favorezca la religión, es necesario un conjunto de habilidades que el hombre y la mujer promedio de la sociedad contemporánea no han decidido valorar, debido a que «se ha producido una desracionalización paulatina tras la cual la gente no piensa más que en lo que está pasando».[313] Ir

más allá de lo que consideramos el tiempo presente, permitirse avanzar un poco más ante lo que tradicionalmente observamos, así como trascender la mirada trivial que rutinariamente adjudicamos de forma automática y robotizada a las circunstancias de la vida, son herramientas imprescindibles para comprender un modo distinto de experiencia religiosa.

La religión dista mucho de encierros o de reiteración de fórmulas sobre cómo vivir. Lo que usualmente se ha considerado como «vida religiosa» consiste en una particularización que tendenciosamente encapsula la vida de claustro como la única correspondiente al enfoque religioso comprometido. Nishitani consideraba que la pregunta sobre la esencia de la religión solo puede ser contestada desde la vivencia del límite, es decir, cuando estamos cara a cara ante la nihilidad. Según Sevilla,[314] la nihilidad puede ser derivada de una experiencia de pecado en algunas religiones, la ausencia de sentido o la muerte. Basta entonces con la apropiación de la nihilidad correspondiente para contar con la oportunidad de iniciar una experiencia religiosa. No obstante, contrariamente a lo que se suele concluir, la religión no representa en Nishitani una llamada de auxilio hacia un ser superior o un antídoto para sobrellevar la saturación de un mundo seco y en desasosiego, sino que edifica una contemplación pausada en la que el individuo se atreve, con valentía y resolución, a reconocerse inválido y a la vez llamado a enfrentar la existencia que carga sobre su espalda. Así, tal como afirma Heisig, «para Nishitani la religión no es tanto una búsqueda del absoluto como un despertar a la propia existencia humana, es

decir, una aceptación de la vacuidad que abraza este mundo en su totalidad de ser y devenir».[315]

Las instituciones religiosas se han valido de la necesidad de sus miembros y los han persuadido, a través de imágenes y símbolos consolidados, para que asocien la doctrina inculcada con el sostén psicológico que requieren para encontrar sentido a sus vidas. Los feligreses adoptan el conjunto de creencias que se les ofrece y a este proceso se le ha dado por llamar iniciación religiosa. Mediante el influjo de las reflexiones de Nishitani, no hay manera de aceptar que la verdadera religión se reduzca a eso. Uno de los principales obstáculos de la vivencia religiosa auténtica, aun en la posibilidad de que no esté circundada institucionalmente, es la consideración de que Dios es un tipo de persona. Justamente, «Nishitani declara que el motivo que se oculta tras la personalización de Dios –o para continuar considerándolo persona– es que encubre la nihilidad que yace en el núcleo del ser humano con una imagen de armonía entre el mundo y la existencia humana, a fin de que "el significado y el *telos* de la existencia humana constituyan el significado y el *telos* del mundo"».[316]

Así como existe una visión de lo que es Dios en cada religión, también cada una está centrada en una visión particular del mundo o en una percepción del ser. Según el filósofo de Kioto, la religión no tendría que cargar con el individuo, sino mostrar la alternativa de que cargue consigo mismo y evite cualquier tipo de dependencia a una guía externa. Así, «la subjetiva importancia de la religión consiste en un modo de vivir según el cual la persona carga con su propia vida. Las posturas religiosas que

vuelven dependiente al individuo, protegiéndolo del malestar, deben ser evaluadas».[317] La idea de la vivencia religiosa que propone Nishitani no consiste en destruir cualquier creencia anterior, sino en revitalizarla mediante la dotación de valentía ante la incertidumbre.

El miedo a la duda, tan necesaria en los procesos de auténtica búsqueda, está cimentado en la suposición de que no confiar totalmente en la doctrina es sinónimo de soberbia, de ignorancia o de vanagloria. No obstante, mayor soberbia existe en suponerse libre de toda duda, más notoria ignorancia es no contar con la capacidad de considerar posibilidades contrarias a las dictadas por la jerarquía, menos vanagloria es la del que se sabe sin certezas. El reconocimiento de que no se conoce a Dios podría ser el primer paso para evidenciar el conocimiento que se tiene de él. Esta aparente contradicción, claramente ubicable, está presente en la espiritualidad filosófica de la que Nishitani es digno representante. De tal modo, según sintetiza Heisig: «la meta no es rechazar al Dios de la tradición, sino restablecerlo. Y el fundamento sobre el que llevarlo a cabo no ha de buscarse en ningún acceso privilegiado al conocimiento sobre la naturaleza de la divinidad, sino en el reconocimiento del autoapego en el núcleo de nuestra imagen de Dios».[318]

En sentido estricto, las religiones nacieron fundadas en el interés de búsqueda, el cual está solidificado en el reconocimiento de un no saber; de tal modo, cuando abundan las explicaciones sobre lo que es Dios y cómo debe cada persona relacionarse con Él, se ha cercenado el interés original de la

religión, a saber: que cada individuo acepte la invitación de su propio impulso por abrirse a lo absoluto de la manera en que descubra qué es mejor para sí. Antagónica a su propia fuente, la religión ha terminado por dictar reglas más que por promover la duda o permitir la animosidad hacia el vacío del que brota el deseo de la búsqueda o del que puede surgir la disposición a la conexión. En tales circunstancias, la animadversión a las posiciones religiosas más estrictas o rigoristas puede denotar un espíritu religioso de mayor fervor. Por desgracia, tanto antes como hoy, quien tenga mayor poder de influencia o arraigo en las conciencias de los otros (y la religión lo tiene históricamente) será quien termine promoviendo el juicio hacia el diferente y el perdón hacia los similares.

El estudio de Nishitani incluyó a autores que no suelen estar ligados a la religión más que por sus actitudes rebeldes. El filósofo de *La religión y la nada* fue capaz de encontrar en sus mensajes algunos sellos propios de una fortalecida voluntad hacia la vida. Respecto a Nietzsche, refería que «una muerte tan total como para incluir la muerte de Dios, esto es, un nihilismo así de radical, es a la vez el lugar de una conversión a la vida»;[319] en esta afirmación es observable una de las ideas más íntimas de la escuela de Kioto: a través del vacío se supera el vacío mismo. En la consideración del efecto que la religión tiene en la vida personal, Nishitani ubica su vivencia como uno de los problemas fundamentales en el hombre y la mujer contemporáneos.

No debe entenderse que Nishitani toma la religión del modo tradicional, para él existe una clara obstrucción cuando en

nombre de la religión se adopta un comportamiento imitado o se coacciona la conducta mediante el miedo o la imposición. El peligro de las asambleas religiosas acríticas es que promueven creencias que alejan a sus miembros de la opción de pensar de forma alterna a lo que se les enseña, de modo que terminan por nulificar su disposición a salir de tales estructuras opresoras. En ese sentido, «quienes forman parte de una asociación religiosa terminan adquiriendo las actitudes que esta les moldea o que son convenientes para su mantenimiento».[320] El problema concreto con las religiones de Occidente es la fijación en el egocentrismo.[321]

Cuando se está demasiado confiado en las explicaciones dadas, totalmente sumiso a la regla, sometido a la estructura, convencido de haber sido elegido o de que se es testido de la Verdad que debe ser comunicada a otros, se está siendo portador de una actitud religiosa centrada en el ser y, abocada en el ser, en el ego. Para Heisig, el vínculo entre Dios y el ser ha sido debilitado hasta tal punto que puede elaborarse desde otro enfoque ontológico. El filósofo nacido en Boston explica lo siguiente:

> El acercamiento a las verdades religiosas como símbolos que señalan impulsos básicos e intangibles en nuestra naturaleza humana común, como experiencias particulares que caen fuera de los patrones normales de relaciones con el mundo o con otras personas, o como alguna forma de tarea moral o intelectual que ha de ser cumplida o apropiada por el individuo para que se haga «verdadera», han acabado por debilitar la conexión, hasta hace poco irrebatible, entre Dios y el ser.[322]

Suelen buscarse explicaciones racionales para debatir lo que debería ser considerado como la *religión verdadera* (en el supuesto de que asumamos semejante arbitrariedad), pero «el conocimiento religioso es diferente del pensamiento discursivo»,[323] de modo que no se llega a él por mediación del esfuerzo estrictamente cognitivo; puede, sí, darse una lúcida explicación lingüística de lo que se vive religiosamente, pero esto no agota la vivencia ni se sustenta nunca de forma independiente. Categóricamente, Nishitani advierte que «el conocimiento que se obtiene de los libros, las enseñanzas o las conversaciones no es suficiente, se requiere de otro tipo de saber, justo del que nos apropiamos por nosotros mismos íntegramente».[324] Respecto a esta afirmación, podría discutirse la última parte, la cual alude, aparentemente, a cierta independencia del individuo hacia su entorno o a una autonomía tal que lo vuelve capaz de elegir en forma rotunda lo que es mejor para sí. Es comprensible el interés de Nishitani por sustentar en cada persona la búsqueda religiosa, pero cabría considerar si una búsqueda debe ser centrada en aquello que se busca o en el buscador. Si lo que se busca no es cognoscible o, al menos, no puede ser explicado, la orientación se vuelve vacía y se debe orientar la exploración con el sostén de la lógica de la vacuidad.

Podría resultar incongruente que la búsqueda de la Deidad se inicie con una negación de lo atribuido a Dios. De manera recurrente se considera indigna la actitud atea en los círculos religiosos, dejando de atender que es esta, justamente, una primera cualidad del auténtico buscador. El ateo se reconoce

confrontado por aquello que busca, se acepta en el trance de no tener algo que buscar y se reconoce sumergido en el estado latente de tener que definir el sitio hacia donde deberá dirigir la atención. Según Nishitani, «los rasgos característicos del ateísmo actual son los siguientes: conciencia de una crisis humana más fundamental, sufrimiento por la propia existencia y una decisión exaltada de sostener firmemente la independencia de la mismidad humana, sin confiar en algo exterior al yo, afanándose por ser completamente uno mismo, y de ese modo, escapar de la crisis fundamental de la existencia humana».[325] Si bien cada uno de los aspectos referidos podrían propiciar una reacción adversa a primera vista, es óptimo considerar que son, cada uno, antesala de un hallazgo personal, al menos en lo referente a una actitud dispuesta; cuando todo se ha perdido, se vuelve inoperante la precaución, el miedo hacia la duda es innecesario, no hay temor al derrumbe del edificio de la fe. Así, la fe caída resurge en modo de convicción hacia la incertidumbre, sostén que enaltece la apertura a nuevas experiencias.

No concuerdo del todo en que una característica del ateo sea sufrir por la existencia, sino que, en todo caso, busca explicarla de otra manera; tampoco me parece que sea constante la actitud de total confianza en el yo, pues de ciertos ateísmos se derivan nihilismos en los que no cabe la disposición hacia la fuerza yoica; por último, el supuesto escape de la existencia humana no necesariamente causa ansiedad u obsesión, sino que es posible admitir con serenidad el curso de la progresiva decadencia del paso de nuestros días. Aun con las distinciones referidas, la

postura básica que Nishitani encuentra en el ateo podría sintetizarse en que está en búsqueda y no se proclama portador de una explicación absoluta; por el contrario, cuando así pasa, no se trata de ateísmo, sino de falta de cordura. El término de *ateo,* que puede significar «sin Dios», no representa una filiación particular y, por tanto, no es una categoría suficiente para describir a una persona. Tal como sucede con las etiquetas, el problema de autodenominarse ateo es que se excluye la posibilidad de dejar de serlo. Considero que antes de describirse como ateo, es menester clarificar qué Dios es el que se dice no tener o de qué filiación, creencia o modalidad religiosa se desea separar.

Es muy significativa la siguiente afirmación de Nishitani: «la relación que tenemos con la religión es contradictoria: para quienes *no* es una necesidad, precisamente por esa razón *es* una necesidad»;[326] de esto puede desprenderse que quienes afirman que para ellos la religión no es una prioridad son justamente los que necesitan conocer a Dios. Esta última interpretación es a todas luces equívoca, pues estaría centrada en una intención proteccionista. Por el contrario, una segunda alternativa es concluir que aquellos que no han hecho de la religión (tradicional, oficial o definida) una necesidad personal están listos para aventurarse a descubrir una modalidad particular (íntima, individual o por definir). Es evidente que tal travesía requiere de un equipamiento especial que incluye el ejercicio filosófico, sin que este sea el único elemento o el más importante, pero sí, quizá, uno de los centrales puntos de partida.

La visión de Nishitani respecto a la religión podría convertirla

en algo tridimensional; por un lado, la asoció ineludiblemente a la filosofía; además, la relacionó de forma íntima con la ética y la búsqueda del beneficio social; por último, consideradas las dos anteriores, la inmiscuyó profundamente con la vida humana, al grado en que la existencia, en su más nuclear distinción, encuentra en la religión un canal de expansión y consistencia.

Es cierto que de los tres maestros principales de Kioto puede decirse que «su compromiso con la filosofía fue tal que ellos mismos no podían imaginar la doctrina religiosa sino en términos filosóficos».[327] No debe suponerse que el trabajo de Nishitani reúne una serie de recurrentes esfuerzos por unir forzadamente la religión con la filosofía, sino que, por el contrario, no encontró la manera de separarlas, pese a los intentos realizados. Esto se opone a la actitud occidental de buscar deslindar, casi a toda costa, el pensamiento filosófico de la experiencia religiosa, muy seguramente en función de una idea tradicional de «religión» que está suplementada por instituciones cuyo manto de influencia debería ser ajeno a la filosofía misma, o a los supuestos de los filósofos.

El tratamiento filosófico que Nishitani realiza de la religión desemboca en conclusiones de índole social en las que está implícito un interés de orden ético. La compasión se vuelve una virtud derivada de la sabiduría y esta misma incluye la consideración del karma y de la reciprocidad. Así, «la existencia como tal es una práctica religiosa»[328] que requiere del compromiso hacia el propio despertar. El despertar, o la apertura de ojos a la que aquí se refiere, no se vincula con el control de la

luminosidad que realiza nuestro iris en relación con la luz, ni a la dilatación o contracción de la pupila, sino que consiste en reconocer que, «en el campo de la vacuidad, el nexo dinámico de ser, hacer y devenir implica esencialmente que uno es una tarea para sí mismo».[329]

La nada absoluta o la nada de la Deidad

La consideración de la nada y su inclusión en el panorama de la filosofía es una de las características centrales de los pensadores de la escuela de Kioto; en ese sentido, en algunas de sus ideas convergen el budismo y el taoísmo. Por el contrario, en la línea occidental de la filosofía que inicia desde Grecia y prosigue con el pensamiento cristiano se observa un centralismo de la noción del ser.[330] Esta focalización constante ha alejado de la perspectiva de reflexión a la opción de la nada y ha dejado fuera del panorama a la mística de la vacuidad.

En la base de diversas propuestas religiosas se encuentra la intención de proponer a un ser absoluto que dote de dicha y sentido la existencia; en esa línea, el encuentro con lo absoluto deviene en olvido de la búsqueda del yo. Por ello, cuando la idea de Dios conlleva una separación del ejercicio reflexivo, representa más un obstáculo que una alternativa para la trascendencia. Heisig ha interpretado que «para Nishitani, la preocupación última no es encontrar un otro absoluto en el que confiar, sino llegar a percatarse de que la indagación de Dios

o el Buda debe convertirse en una indagación del yo».[331] Así, cuando una búsqueda no invita al olvido de la otra, es posible conjuntar la exploración por el yo y la indagación respecto a lo absoluto; de esto se desprende que la conclusión o el punto de llegada en ambas vetas es el encuentro con la nada, pero no una nada que destruye todo motivo de vida, sino una nada que posibilita, una nada en la cual está edificada la Deidad. Es en esa nada, aquella donde el yo no es yo y Dios no es Dios, en la que se sostiene lo absoluto que abarca todo lo existente. En esto coincide Baeza cuando reconoce que «la nada de la deidad sería el lugar en donde ambos, Dios y el hombre, estarían situados».[332]

En tal óptica, la nada no es ya solamente el espacio de ubicación de todo, sino que se convierte en un contenedor generalizado; la conjetura central es que «debajo de ese mundo, alrededor de él, hay una nada absoluta y omniabarcadora que *es* la realidad»,[333] de modo que el ser se vuelve una apariencia que está inmersa en la realidad, formando parte de ella, no como contraparte, sino como contenido incompleto o derivación imperfecta. De estas conclusiones no debe derivarse que Nishitani tuvo la intención simple de negar el Dios cristiano para proponer un Dios que fuese una nada absoluta, sino que «su indagación de la idea de Dios clarificó su idea de la nada absoluta».[334] El camino que recorre Nishitani en el ámbito de la Deidad fue muy similar al transitado en su búsqueda del yo; por un lado, tras la negación del yo propuso una identidad que no es el yo usual, sino que supera el ámbito de lo individual y se encuentra en la vacuidad de lo usualmente comprendido; por otro, luego de la comprensión de

la ficción implícita en las representaciones sobre la divinidad, logró proyectar la noción de una Deidad centrada en la nada o, mejor, una nada cuyo centro es la Deidad, un centro que está en todo sitio sin ser, por esto, el sitio como tal. En esto es observable que «rechazó la idea occidental tradicional de una trascendencia divina, pero no rechazó la idea de Dios ni toda la posibilidad de una trascendencia».[335]

Nishitani consideró que no debía confiarse en las propuestas que señalan a un Dios personal o humanizado, por más que tales teorías pudiesen ser atractivas o produjeran, en parte, una satisfacción que erradica la sensación de orfandad. Sin importar la laudable intención de los propagadores de tales ideas, estas son un antídoto temporal ante el vértigo de la nihilidad. No deben buscarse un conjunto de experiencias extraordinarias para vivir en profundidad la espiritualidad, sino que «solo la mística de lo cotidiano, solo un morir-en-el-vivir y vivir-en-el-morir puede conducir nuestra conciencia a reconocer la verdadera vacuidad de lo absolutamente real».[336] De modo similar en que el yo es un no-yo y Dios no es Dios, «en el campo de la vacuidad, la sustancialidad es sustancialidad absolutamente no-sustancial».[337]

La negación de las ideas de Dios no constituye una afirmación atea, tal como erróneamente consideran algunos; por el contrario, representa la afirmación más noble de una genuina búsqueda que es capaz de enfrentar las más hostiles consecuencias. Heisig afirma que «una filosofía de la nada absoluta necesita la idea de Dios como elemento esencial»,[338] pero se trata de una idea que no se sustenta de forma automatizada en el paradigma occidental

de personificación. Es evidente que la tendencia a simbolizar la realidad a partir de los propios elementos arquetípicos, aprendidos por derivación de la vida social, condiciona la construcción de las nociones sobre lo que es Dios; por esto el campo de la nihilidad, aquel que aparece cuando se ha trascendido la explicación que aporta la conciencia o la razón, es la antesala de la vacuidad.

El punto de vista de la vacuidad sostiene el paradigma de una mística centrada en la nada, lo cual es rotundamente distinto a la ordinaria postura atea. Heisig enfatiza que «un ateísmo simple que niega al creador no elimina la nada, desde el momento en que la experiencia de la nihilidad se nos enfrenta con absoluta independencia de si aceptamos o no las doctrinas religiosas».[339] El paso de la nihilidad a la vacuidad muestra ciertas similitudes con el proceso implícito en el paso de la ciencia al zen, tal como lo refirió Nishitani[340] en uno de sus trabajos más elaborados.

El retraimiento y la separación que nacen a través de la nihilidad dan paso a la conexión con todo lo existente mediante el punto de vista de la vacuidad. Nishitani encontró en Nietzsche y en Eckhart a dos representantes de cada una de las posturas referidas. En palabras del japonés: «Nietzsche no parece haber alcanzado el punto de vista de la nada absoluta de Eckhart, que adquiere su posición en la inmediatez de la vida cotidiana. Aquí podemos ver reflejada la diferencia entre una nihilidad que proclama que "Dios ha muerto" y la nada absoluta que llega a un lugar más allá incluso de Dios».[341] En tal énfasis, el problema no significa que Dios haya muerto o no, sea entendido como una idea o como una sustancia, sino que lo focal es que Dios nunca

fue Dios, que su omnipotencia nunca fue omniabarcadora; de tal manera, es intrascendente, en sentido estrictamente espiritual desde el punto de vista de la vacuidad, que haya muerto o que permanezca latente. Aun sin la muerte de Dios, su existencia y consideración es una ficción de la que no es posible escapar con la sola proclamación de su muerte (cuestión que otorga el forzoso antecedente de su existencia), sino a través del reconocimiento de su originaria falsedad. Puesto así, no puede morir lo que no ha sido, no hay proclamación necesaria del fallecimiento de lo que en esencia es no nacido. Lo que debe morir no es Dios, sino la persistencia de la centralización del ser.

A diferencia de lo concluido por Nieztsche, Nishitani piensa que «Deidad quiere decir "Dios en sí mismo", al que Ekhart considera como nada absoluta».[342] Es en esta lógica en la que puede adjuntarse la idea de que es necesario «huir de Dios» en función del amor a Dios. El sí mismo que el hombre busca solo puede ser alcanzado en la Deidad, según el parámetro de Nishitani; pero no se trata de un Dios personal o un Dios dentro de uno mismo, sino de una absoluta Deidad que es contenedora del hombre. De esto se deriva que «al contrario que en el campo de la nihilidad, en que el abismo desolado y sin fondo aleja incluso a la persona más íntima o a unas cosas de otras, en la vacuidad la brecha absoluta apunta directamente al encuentro más íntimo con todo lo que existe».[343]

Es evidente que Nishitani estaba interesado en desvincularse de la teología y de las representaciones antropomórficas de Dios. Fue punzante al advertir la diferencia entre la perfección

de Dios y la centralización de la perfección divina en sus supuestas decisiones. Señaló que concebir a un Dios que elige a un pueblo, que ama a los justos y que castiga a los que vivieron cometiendo pecados, que ordena o que tiene autoridad absoluta ante los individuos, es diametralmente opuesto a la perfección concebida en una identidad no identitaria de Dios, en un no-yo divino que no realiza elecciones a través de una personalidad.[344] Radical es la conclusión que se deriva de estas conjeturas: «La naturaleza de Dios […] es la nada absoluta, y la naturaleza de la nada absoluta es la ausencia de toda sustancia y todo yo».[345]

La indagación de las nociones sobre la divinidad occidental llevó a Nishitani a profundizar en la ontología[346] y originó sus reflexiones sobre el tiempo. Concluyó que «el hecho de que la historia tiene un principio y un final debe ser negado terminantemente desde el punto de vista de la conciencia histórica»,[347] lo cual es similar a la idea del tiempo respecto a la vacuidad, es decir, no tiene una linealidad. En el brillante capítulo que Heisig dedica a Nishitani en su libro *Filósofos de la nada*, admite que «solo la eternidad puede fundar la infinitud del tiempo, al igual que solo la nada puede fundar el mundo del ser».[348] Asimismo, «no es que haya otro mundo fuera del tiempo que pueda llamarse eternidad, sino que el mundo del tiempo y del ser *es* el autovaciarse de la vacuidad absoluta».[349] El tiempo, tal como lo conocemos, es una interrupción alterna de la eternidad.

10. La espiritualidad filosófica implícita en las aportaciones de Nishitani

Perspectiva y crítica del budismo

El aporte filosófico de Nishitani fue forjado a partir de su incursión en dos planteamientos centrales de la historia de la humanidad: el budismo y el cristianismo. Si bien en el primero de ellos profundizó en mayor medida a través de su práctica cotidiana, en el segundo se interesó por la riqueza simbólica de sus contenidos. La filosofía de Nishitani no debería confundirse con un intento de promoción religiosa, tan solo utilizó elementos religiosos para explicar aspectos filosóficos. La religión fue un instrumento didáctico para establecer un mayor vínculo con el bagaje cultural de sus seguidores, pero nunca fue el objetivo de sus planteamientos ni el foco de sus intereses.

Considerando que «el punto de partida de la filosofía de Nishitani es el vacío, derivado de su experiencia Zen»,[350] conviene advertir que la meta de su pensamiento nunca fue una invitación al budismo dirigida a los que no pertenecían originalmente a

él. Utilizó distintas metáforas y cuentos propios del budismo y aludió a muchos de los principales maestros budistas, pero esto debe observarse más como un recurso de orden cultural y menos como evidencia de adoctrinamiento. Su interés en conciliar algunos elementos del budismo y el cristianismo fue similar a su intención de propiciar puentes entre Oriente y Occidente.

Un interés similar tuvo Heidegger cuando incursionó con decisión en la filosofía oriental y en algunos postulados del budismo. Saviani[351] dedicó la segunda parte de su libro *El Oriente de Heidegger* a las confrontaciones entre el filósofo alemán y el zen. Considerando que el zen es, hasta cierto punto, una especie de disciplina antiontológica, no sorprende que algunos elementos hayan servido de motivación para la elaboración del pensamiento del filósofo de *Ser y tiempo.* Al respecto del tiempo, Nishitani consideró que «está envuelto en el ser»,[352] de modo que el ser no puede ser apartado del tiempo. La nada que propusieron Nishida y Tanabe, así como la vacuidad de Nishitani, no estaba sujeta al tiempo; es en ella donde el ser encuentra su eternidad.

Para Nishitani era claro que «el tema del ser y de la nada constituye un tópico básico en el budismo»;[353] por ello, al pronunciarse filosóficamente respecto a esta cuestión, utilizó las enseñanzas budistas recibidas, pero siempre con un toque personal. Una de sus explicaciones centrales respecto a la nada del budismo y la nada propuesta en Occidente, concretamente en el pensamiento sartreano, es la siguiente: «La nada en el budismo es "no-ego", mientras que la nada en Sartre es inmanente al ego y en ella cualquier trascendencia debe tener en cuenta

que permanece apegada al ego».[354] Está claro que la nada en Nishitani no era solamente un indicio de negación, ni una vinculación con el ser, como refirió el filósofo francés, sino que se trataba de una modificación radical del paradigma ontológico. Su labor comparativa lo llevo a la revisión de los conceptos de la nada, la noción de la muerte en Heidegger y los postulados del budismo zen.[355]

Evidentemente, previo a las lecturas de Sartre y Heidegger, Nishitani estuvo vinculado a Nietzsche, de quien obtuvo una influencia singular. Según Heisig, «la fuerte impresión recibida al leer *Así habló Zaratustra* durante sus años universitarios, le dejó a Nishitani dudas tan profundas que, al final, solo una combinación del método filosófico de Nishida y el estudio del budismo zen pudieron salvarle de una incapacitación total».[356] Con esto puede conjeturarse que el proceso de Nishitani tuvo una clara conexión con su idea de que la antesala del punto de vista de la vacuidad es la vivencia de la nihilidad. Las dudas propiciadas a partir de sus lecturas de Nietzsche fueron complementadas con su abordaje de Eckhart, la influencia de su maestro Tanabe y la compatibilidad que encontró en Heidegger y el budismo para elaborar, por fin, sus propias propuestas.

Tal como acontece con el filósofo que es capaz de elaborar un pensamiento original, Nishitani tuvo sus propias fricciones con las enseñanzas recibidas de origen; por ello fue crítico con lo que el budismo ofrecía, principalmente en lo tocante a su vinculación con la vida social y con su aparente falta de claridad normativa. El alumno de Nishida pensaba que en ocasiones el

budismo no tiene una influencia en la vida de la sociedad;[357] esto puede explicarse, según la perspectiva nishitaniana, en función de que surgió demasiado implícito en la vida social, se volvió un hábito y ha caído en un estado de inercia. El señalamiento de Nishitani no termina ahí, sino que «sus críticas al budismo por su falta de autorreflexión se extienden a su incapacidad para articular una ética clara, que responda a los cambios en el mundo de la economía y la política, y a su irremediable falta de conciencia histórica».[358]

La personalidad conciliadora de Nishitani provocó que le fuese inadmisible la actitud de alejamiento del mundo, de modo que buscó una espiritualidad que fuese responsable de los acontecimientos y que hasta cierto punto se volviera militante a través del compromiso social. A la vez, señaló con severidad el fracaso budista en la confrontación de la ciencia y la tecnología, su alejamiento de las temáticas populares y su poca vinculación con la propiciación del cambio estructural. En conjunto, puede decirse que «sus escritos posteriores contienen numerosas críticas al budismo».[359]

En contraparte, es probable que uno de los tópicos principales a los que mayormente aludió Nishitani en conjunción con el budismo fue el del no-yo, el cual, diferente a la simple negación del yo, consiste en el reconocimiento de una identidad forjada en la no-identidad, distante a lo que podamos establecer sobre lo que uno es en el plano ontológico de lo fenoménico. Su visión del no-yo es contradictoria a la propuesta de Buber, aquella en la que, precisamente, el punto más alto de la relación entre dos

personas se gesta a partir del reconocimiento de la diferencia entre el Yo y el Tú. En Nishitani, el planteamiento es justo el opuesto: no puede existir un encuentro auténtico desde el Yo y el Tú, en función de que el yo que se encuentra con otro nunca es un yo auténtico por la separación que propicia el encuentro. Así, «el Zen comienza justamente en el punto en que se detiene el encuentro Yo-Tú de Buber, porque el Zen recusa una contradicción interna a ese encuentro, y en verdad a cualquier noción de las relaciones interpersonales que se base en un ego sustancial».[360] De tal modo, más que un encuentro con otro, podría afirmarse una especie de reencuentro con un yo que no es yo.

Cobijados en la herencia occidental, nos resulta complejo comprender que un yo no sea el verdadero yo; tal desventaja fue aludida por Nishitani cuando dijo que: «el modo de pensar budista tiene una ventaja peculiar frente al modo occidental: contiene la posibilidad de ir más allá del egocentrismo innato no solo al hombre, sino a todas las cosas vivas».[361] Naturalmente, la posibilidad de ir más allá de ese egocentrismo no está vedada a ningún individuo depositario del pensamiento occidental, pero sí le implicará, no cabe duda, trascender los modos comunes de establecer lo que es el yo, la realidad y lo que acontece en el mundo.

La imposibilidad del encuentro Yo-Tú no significa la prohibición definitiva de un vínculo entre dos personas, pero sí requiere de un entendimiento alterno de lo que el Yo y el Tú pueden ser. En tal óptica, «la relación Yo-Tú es una relación Yo-Tú porque no es una relación Yo-Tú»;[362] en el sentido literal

mo tiempo que nos arropa y protege nos encarcela, es posible la consideración de una condición primigenia transcorporal en la que la conciencia no estuviese anidada en un ámbito concreto, sino que habitase como latencia suspendida en el todo. A pesar de que nuestra implicación con el mundo y la subjetividad nos conducen a un continuo cuestionamiento sobre nuestra misión en la existencia temporal que nos corresponde, «en su fundamento último, la propia existencia del hombre no es humana».[399] Irónicamente, no hay manera de ofrecer una explicación de lo no humano mientras desde lo humano se habla.

El transcurso de la vida se sujeta al anhelo de un sostén que oriente nuestras vidas, lo cual es consistente con el hecho de que «la verdadera forma de nuestro karma, esto es, de nuestro ser en el tiempo, de nuestra vida, consiste en transitar por el tiempo interminablemente en busca del fundamento del yo».[400] No obstante, la transpersonalidad es una alternativa lograble en la medida en que es posible acceder, al menos de forma parcial, a la verdadera vacuidad (*shinku myou*), la cual representa la esencia del budismo Mahayana. Coincidentemente, Heisig admite de forma terminante que «nuestra nada es más inmanente en nosotros que nuestro ser».[401]

La espiritualidad filosófica, o la «filosofía como espiritualidad»[402] presente en el «encuentro con el vacío»,[403] no puede ser entendida como una alternativa exclusiva del budismo o de sus postulados; por el contrario, la intención es acceder al estado de comprensión a partir del cual no existen distinciones de credo y los procedimientos o técnicas se vuelven obsoletos. La vacuidad

exige, en grado sumo, el desapego de la liberación misma, el acceso a la conciencia de lo transpersonal y la prudencia para admitir la condición desde la que, humanamente en la carencia, resuena la abundancia de un estado alterno, posterior y anterior, en el cual podemos penetrar los instantes en que el tiempo es eternidad.

Conclusiones

I. Avanzando de regreso

El Camino Medio, propuesto por Nāgārjuna constituye, por sí mismo, el puente a una vivencia mística. Los *Mūlamadhyamakakārikā* (MMK) contienen una idea de vacío que mantiene implícita e intacta la situación de vacuidad que proponen por sí mismos. De igual forma, cualquier contenido o argumento que se ofrezca para elaborar sentidos o certidumbres plenas representa la paradoja esencial del lenguaje, a saber: expresar algo distinto de aquello que se deseaba expresar. Así, la realidad del mundo y de las cosas se escapa de la cognición al no poder ser significada por mediación de las palabras. No obstante, la intención del encuentro con la esencia de las cosas podría coronarse si se logran transitar caminos translingüísticos que trasciendan más allá del efímero anhelo de sapiencia que no logra superar la dimensión del símbolo o del signo.

La obra cumbre del fundador del *Madhyamaka* ofrece múltiples alternativas místicas y filosóficas nacidas de la vivencia de su autor, con lo cual queda sobradamente cumplida la consigna

de que solo puede ser señalado el camino que uno mismo recorre. A pesar de tan elocuente mensaje, la filosofía de Nāgārjuna evita transgredir la creación personal de significados y deposita en el individuo la responsabilidad de la propia formación y la elección del propio sendero.

Es claro el vínculo de los postulados de Nāgārjuna con las enseñanzas del Buda, principalmente en lo que corresponde a la distinción entre lo real, lo ilusorio y lo verdadero. De tal modo, la filosofía, en su ejercicio y vivencia, deriva una serie de concreciones que permiten la secuencialidad del proceso místico; la espiritualidad, por tanto, no es una veta ascendente que se aborda para ser avanzada en línea diagonal, sino un caótico empalme de ilusión y realidad, en el que cíclicamente se da inicio a nuevos cierres. La racionalidad es rebasada en el ámbito de lo metafísico, lo cual vuelve imprescindible una metafilosofía que no eluda lo místico, sino que se dirija hacia una aguda espiritualidad.

En tan incipiente piso se sostienen nuestros pies que incluso lo que se consideraba un camino termina por no serlo. Si no hay un sitio al cual ir, tampoco puede hablarse de vías concretas que deban ser seguidas. En esa óptica, el Camino Medio de Nāgārjuna deja de ser un camino en la connotación usual del término y se vuelve un transitar consciente hacia un sitio no preciso, esto es, el lugar del no-lugar. Por ello, la idea de vacuidad en Nāgārjuna, a pesar de no haber sido interpretada desde un enfoque nihilista, podría iniciarse justamente con la destrucción de las convencionalidades para, una vez que se está en el intenso descenso

hacia la vulnerabilidad, emerger a la conciencia de que no hay un arriba o un abajo, es decir, al punto de vista de la vacuidad.

No solamente es posible vincular la filosofía con la mística, también es un ejercicio urgente que dota de esperanza cualquier cosecha cimentada en la razón. No se trata de dejar de utilizar la razón para dar paso libre a la creencia, sino de fortalecer la comprensión mediante la intuición y la inclusión de la espiritualidad sustancial. Desestimar el esfuerzo por encontrar motivos místicos a través de la filosofía es fruto de una enraizada arrogancia situada en la ignorancia.

La obra de Nāgārjuna interactúa con el budismo en virtud de la capacidad del filósofo para integrar los saberes de su contexto. Misión similar corresponde a los pensadores contemporáneos insertos en ambientes ávidos de comprensión y de conjeturas alternativas, osadas y sólidas. No existe pretexto alguno para procrastinar el ejercicio filosófico que conduzca a la instauración de una actitud distinta ante la existencia. A pesar de la tempestad mediatizada que distrae la atención, no obstante la trivialidad de los intereses reinantes en nuestros ámbitos, más allá de la ligereza con que son abordados los conflictos y la apatía por comprender el filtro de dilucidación ajeno, el filósofo (y todo individuo dispuesto) sigue estando llamado a ofrecer una lucha honorífica contra la simulación, la tibieza y la ceguera.

Llevar la indagación hasta la última frontera implica una vivencia metafilosófica que está asociada a la experiencia mística; es en tal condición donde la práctica auténtica y honesta de la filosofía coincide, por derecho propio, con una espiritualidad

natural, intelectual, biológica. Por tal motivo es fundamental construir puentes entre lo que se ha nominalizado espiritualidad y aquello a lo que se ha llamado filosofía a lo largo de la historia del pensamiento. El filósofo, cuando desbordadamente anhela saborear la sabiduría, está vivenciando una gimnasia similar a la del místico que ofrece su adoración a algo inalcanzable, incomprensible e incognoscible.

Más que amor a la sabiduría, la filosofía está sujeta al deseo de poseer aquello a lo que no podemos acceder por no estar provistos de la estatura suficiente. Así, la búsqueda de la respuesta última está sostenida en un interés similar al de aquel que busca a Dios; en ambos trayectos se recorre la lodosa vía de la encrucijada perpetua, de la agonía parsimoniosa, del anhelo nunca consumado y de la posesión jamás lograda. El filósofo busca la respuesta como el místico busca a Dios; sendos caminos, cuando son desvelados, producen la conciencia de que la meta deseada no espera al final del recorrido, pero la osadía opera las fuerzas para mantener el peregrinaje. La búsqueda filosófica constituye un camino alterno hacia el vacío que otrora aprendimos que debía ser llenado, negado o eludido. Irónicamente, el vacío es el fruto prohibido.

Los MMK fueron concebidos en un contexto en el que la literatura transmitía el pensamiento; de manera similar a como acontece en la obra de Nāgārjuna, nuestra existencia es el cuento que contamos mientras exista un aliento en nuestro pecho. Poco a poco, si el precario tiempo con el que se cuenta ha sido destinado a ello, se abre la conciencia de que el Camino es parte

de la fantasía, debido a la inmovilidad de nuestro recorrido. Seguimos justo en el mismo sitio después de tanto andar, conscientes de que la historia contada puede ser cambiada partiendo de un giro de enfoque. Somos seres que cuentan lo que creen y se interesan por los cuentos de otros. El Camino Medio no es una vía al descubrimiento de la verdad, pero sí uno en el que se logra el hallazgo de la fantasía de pretenderla. El Camino no nos lleva a un lugar concreto, sobre todo si se asume que, en la perspectiva de la vacuidad, no hay un sitio en el que no estemos justo ahora. La historia es retrospectiva, siempre hemos avanzado de regreso.

II. La liberación es una ilusión

En la filosofía de Śaṁkara es patente la elocuente integración de la racionalidad con la espiritualidad, no por el deseo de unirlas, sino a partir de la sabiduría que no promueve su separación. Tal reconocimiento, tan deseable como lejano en la filosofía contemporánea, puede fomentarse a través de la intención de establecer una vivencia de lo espiritual fundamentada en la labor filosófica.

Lo Uno sin segundo está implícito en el Sí mismo de cada ser viviente, de modo que lo único que separa de la identificación con *Brahman* no es la distancia, la falta de voluntad, la nula acumulación de conductas virtuosas, la parcialidad de las dádivas, la ausencia de solidaridad o la negación al seguimiento

de los lineamientos tradicionales, sino la ignorancia. A mayor presencia de ignorancia, mayor será también la inundación de la ilusión en la actividad mental.

En los aportes de Śaṁkara están presentes los elementos esenciales de las *Upaniṣads*, de tal modo que la mística de la vacuidad implícita en su pensamiento es parte sustancial de la última parte de los *Vedas*. Para adentrarse en el pensamiento no-dual, es necesario el rechazo a las convenciones tradicionales desde las cuales se ha comprendido el mundo, las cosas y las personas; por ello, el principal desapego que corresponde al individuo que ha emprendido el camino hacia la no-dualidad consiste en desprenderse de sus propias ideas y cosmovisiones, incluida la que fundamenta lo que él mismo es. El desenlace consecuente de la comprensión de que «El Universo es *Brahman*» estará centrado en la vivencia de que *Eso* es cada uno. Así, la esencia del Vedānta Advaita permite distinguir entre lo que concebimos y lo que realmente es.

Nada de lo anterior será logrado sin la oportuna ascesis que antecede al gran despertar. Este último nunca es el desenlace deseado, sino el inicio de nuevos procesos de humildad y desaprendizaje, partiendo de la duda necesaria y el rechazo a la triunfalista idea de que se ha logrado la Iluminación. El abandono de los usuales esquemas de comprensión deviene en disposición a la no diferencia, a la Unidad. No basta con la acción para la liberación, no habrá ruptura de cadenas sin el proceso de separación de las ilusiones.

En Śaṁkara, la filosofía es coronada, en suma, cuando se

advierte su insuficiencia y se desvela, a la vez, que no hay mejor camino para el logro de la conciencia de nuestra ignorancia que aquel que combine, integre o, mejor aún, descubra la unión implícita entre la espiritualidad y la búsqueda racional. Los caminos para la liberación propuestos por Śaṁkara en el *Ātmabodha* y el *Vākyavritti* constituyen un fundamento central de la invitación a ser la realidad, sustento básico de la filosofía Advaita.

La distinción entre lo aparente y lo real requiere de un proceso de acondicionamiento que solo es sostenible a partir de la valentía por desentenderse de los conceptos sabidos, de las ideas tradicionales o de los hábitos de pensamiento usuales. La propuesta de Śaṁkara no se limita a un nuevo modo de saber, sino que abarca un alternativo modo de ser que conduce a ubicarnos en el plano de la realidad, siéndola. Por ello, la conciencia naciente del despertar a la no-dualidad facultará al individuo para el encuentro con lo que siempre ha sido, a saber: contenedor de la esencia de *Brahman*. Así, en la lógica de la no-dualidad, es posible delinear la conexión entre *jīva*, *ātman* y *Eso* que no puede ser nombrado.

La aceptación de *Eso*, sin la pretensión de encasillarlo en una etiqueta intelectual, representa un hallazgo no solo del Advaita, sino de las filosofías de la India en general. El límite de la actividad mental centrada en la racionalidad encuentra una óptima continuidad en la alternancia de la dilución en Brahma. Este logro no es obtenido con la sola práctica de recomendaciones o con la focalización en la acción, requiere de un ejercicio filosófico que, una vez superado, produzca la apertura de la conciencia hacia la Consciencia.

Las implicaciones filosóficas de la sentencia «Tú eres *Eso*» forjan en el individuo la conciencia de que nunca ha sido lo que ha creído ser y que es inoperante cualquier intención depositada en la actividad. Esto no es una desacreditación de la conducta para conformarse en la inacción, sino que representa el desapego de la obsesión de que los resultados de la conducta sean unos y no otros.

Las aportaciones del *Ātmabodha* son eficaces cuando, adentrados en el camino de la liberación, existe disposición para superar la noción de sí mismo y entablar una correspondencia con el Sí mismo que representa lo llamado *Eso.* Así, la alternativa de *ser* la realidad, de acuerdo con el pensamiento de Śaṁkara, es una posibilidad que no requiere de la voluntad del individuo para ser verdadera, sino que existe con o sin la voluntad; en todo caso, la conciencia de ello sí resulta contingente al trabajo y disposición del individuo en cuestión.

La liberación propuesta por el Advaita no está en contradicción con el esfuerzo intelectual, pero no se limita a él ni lo considera suficiente; el conocimiento derivado de la no-dualidad deviene en un tipo de conciencia en el que se admite que las simbolizaciones utilizadas para describir el mundo y las cosas son ficticias y parciales. Esto circunscribe a la persona en un ámbito en el que ya no pueden admitirse respuestas absolutas en forma subjetiva.

Los textos del *Vākyavritti*, el *Ātmabodha* y la *Bhagavad-Gītā* muestran la importancia de disolverse en *Brahman*, lo cual representa un ejercicio definitivo de consumación de la no-dualidad.

No obstante, el camino a la disolución en *Brahman* atrae la dura prueba del desapego, comenzando por el correspondiente a los caminos que se consideraban inamovibles para el logro de la Iluminación en función de los saberes, la conducta intencionada o las prácticas tradicionales.

En Occidente, el pensamiento Advaita no ha logrado una recepción suficiente. Los notables esfuerzos realizados por filósofos como Heidegger están marcados por la separación entre el ser y la Nada, sin coincidir en la no-dualidad propuesta por la última parte de los *Vedas*. Un primer paso para el logro de este objetivo es la ruptura de la frontera entre el ejercicio filosófico en Occidente y Oriente, de tal modo que sea posible una comprensión no-dual de los esfuerzos de pensamiento humano.

Existen claros elementos para la integración del pensamiento Advaita entre las vetas de indagación de la filosofía occidental, siempre y cuando se logre la sagacidad de consolidar el vínculo entre la racionalidad y la espiritualidad. Este podría ser el antecedente necesario para forjar una actitud congruente con la idea de que la libertad no es algo que deba buscarse u obtenerse, sino una posesión que solo es reconocible a través de la integración entre conocimiento y conciencia, cuestión para la que es menester desembarazarse de la quimera implícita en la necesidad de controlar la realidad a través de conceptualizaciones ilusas y ficticias. Despertar no es, por tanto, una superación definitiva del sueño, sino la integración de tal conciencia en el sueño constante que representa la vida.

Si asumimos la no-dualidad, podemos reconocer, simultáneamente, que no hay esclavo o esclavizador, ni verdad o mentira, ni dios u hombre; no hay tampoco una liberación necesaria que deba hacerse. La búsqueda de liberación es evidencia de que aún no se ha logrado acceder a eso que se busca y de que la búsqueda misma no implica un algo que lograr. Es posible la búsqueda sin la existencia de lo buscado, tal como es posible suponer que es posible encontrar lo buscado sin que en realidad se haya encontrado. La liberación debe ser, en todo caso, de la necesidad de liberación.

Al igual que quien conoce a *Brahman* se ha vuelto *Brahman* en ese instante y pierde simultáneamente el conocimiento de *Brahman* al serlo, aquel que busca la liberación no la encuentra hasta que logra captar que la búsqueda no lleva a algo y que aun sin buscar se encuentra que no hay un algo que encontrar.

III. Del nihilismo a la mística de la vacuidad

Las aportaciones de Nishitani a la filosofía occidental son vastas y significativas, sin importar que no hayan sido aún consideradas entre las tendencias contemporáneas de la labor filosófica. Su labor invita al pensamiento sobre la vacuidad y las variantes de la misma a través de distintas facetas del vacío, así como al sentido de la plenitud del tiempo presente y a la implicación con un yo que no está derivado de la construcción subjetiva del hombre sobre sí mismo.

Nishitani no propuso un nuevo matiz para adornar brillantemente el humanismo; por el contrario, admite la corrupción del hombre, su límite y su degeneración. Es justo ahí donde la noción de la nihilidad, aquella que antecede al punto de vista de la vacuidad, debe ser abordada y permitida. Destituyendo las ideas sobre lo que somos y rompiendo la máscara del yo, será posible acceder al estado de la no máscara, a la posición del no yo; este es el preámbulo fundamental para la liberación del hombre, a través de la pérdida de las nociones sobre sí mismo, la duda sobre ellas y la esfumación de sus afanes y apegos.

La ideal del yo no excluye la responsabilidad ética, sino todo lo contrario: representa una frontal invitación al replanteamiento de los cánones de comportamiento, a la confrontación con las ideas sobre lo que es beneficioso y perjudicial, a la ruptura con los lineamientos culturales establecidos.

A través de su prosa elegante y sus constantes ejemplos, Nishitani estuvo interesado por generar un vínculo con el mundo occidental, evidencia de ello son sus numerosos textos que poco a poco son traducidos a las distintas lenguas de los países en donde su mensaje no es conocido o no ha terminado de ser comprendido. Su concepción de la filosofía, siempre unida a la controversia y al cuestionamiento de la ortodoxia, continúa siendo un modelo de ejercicio crítico y de espiritualidad racional. Por todo ello, es oportuno reconsiderar sus aportes y la trascendencia de sus líneas, siempre y cuando se posea la aptitud necesaria para obtener el fruto del aprendizaje, el cual sucede en mayor medida cuando existe disposición para contactar con lo diferente.

En su intención de comprender la forma original de la realidad, Nishitani fue capaz de abordar distintos paradigmas antirreligiosos y antifilosóficos que usualmente son descartados de la labor académica; con ello, más que distraerse de su objetivo, logró acceder a una postura de apertura hermenéutica, de la cual derivó muchos de sus planteamientos. El ir y venir de los conceptos, la aceptación de sus contrapartes y la comprensión de las dicotomías presentes en las cosas, permitió al filósofo japonés una conciencia de nihilidad.

Fue a partir de la experiencia de la nihilidad que Nishitani orientó su existencia a la búsqueda filosófica, más para responder las preguntas de su vida que para incluirse en las convenciones intelectuales. De tal modo, persistir en la interrogación es la modalidad filosófica que, llevada al límite, causa la insatisfacción ante las respuestas, la negación de los lugares comunes y, por tanto, el advenimiento de un punto de vista centrado en la vacuidad. Es este camino el que obstruyen las formalidades religiosas cuando no permiten que el individuo desarrolle un pensamiento crítico que fructifique en una duda alentadora de la indagación. La idea de que Dios es persona, una especie de cuidador celestial amoroso, representó para Nishitani una obstrucción para la auténtica espiritualidad, la cual, en su perspectiva, más que reprimir la experiencia de la nihilidad debería fundamentarla.

No se trata, por tanto, de que el hombre se lance con angustia al vacío, sino de que comprenda que en la esencia de su entidad se encuentra la nihilidad; la conciencia de ello es lo que permitiría concluir que Dios en sí mismo es una deidad que puede

entenderse como una nada absoluta. La valentía requerida para dar un paso de tal calibre se encuentra casi ausente en la vivencia religiosa contemporánea.

La filosofía espiritual de Nishitani tiene el mérito central de consolidar una Deidad cuyo centro es la vacuidad, cuestión que la distingue de la usual concepción de un Dios centrado en el ser. Esta alternativa había sido considerada por otros miembros de la escuela de Kioto que propusieron la idea de una nada absoluta, la cual fue pauta para la elaboración conceptual de una Deidad sustentada en la vacuidad.

La espiritualidad propuesta por Nishitani estuvo sostenida en la filosofía, la cual era vista no como un mero ejercicio academicista, sino como un sostén de salvaguarda para el hombre contemporáneo, tan necesario como comer o respirar. En esta óptica, para Nishitani era inoperante un budismo pasivo y alejado del mundo, de modo que propuso una espiritualidad responsable de los acontecimientos y portadora de un alto compromiso social. Nishitani fue capaz de integrar el budismo y el cristianismo mediante la focalización de sus similitudes más que de sus diferencias. Por ello ubicó a Cristo como alguien que se vació a sí mismo y asumió la misión de integrarse en lo humano para manifestar su compromiso y congruencia.

Para Nishitani, la filosofía es el instrumento para lograr el despertar. De este despertar adviene una lógica distinta mediante la cual es posible una auténtica actitud holística; así, bajo la visión global holista se accede al encuentro con un yo que se mantiene en constante conexión con todo lo existente y

que es el no-yo del usual yo fragmentado, aislado del resto de las cosas, individualizado y precario que habíamos supuesto ser. En el no-yo habita la vacuidad, a la cual se accede con un punto de vista alternativo que abre la puerta a la intuición de la transpersonalidad.

Epílogo

Un aprendiz se acercó a su maestro y le preguntó mientras lo observaba en meditación:

–¿Qué debo hacer para lograr la liberación?

El maestro no se inmutó y continuó lo que estaba haciendo.

* * *

Al día siguiente, nuevamente el discípulo se aproximó y preguntó con mayor prudencia:

–Maestro, le ruego que me indique el camino a la liberación.

El maestro se mantuvo inmóvil.

* * *

En la siguiente oportunidad, luego de razonarlo hasta saciarse, el aprendiz se colocó frente al maestro y afirmó:

–Ya sé por qué no me ha respondido, maestro. ¡Quiere que encuentre mis propias respuestas!

Dicho eso, el discípulo esperó algún signo de aprobación y se

entristeció al notar que aquel a quien consideraba su maestro no ofreció ninguna sonrisa o muestra mínima de reconocimiento ante su conclusión.

* * *

Finalmente, pasados varios días, el discípulo regresó dispuesto a meditar junto con el maestro. Avanzó calmadamente y se sentó en silencio a su lado.

Así se mantuvieron hasta que no hubo entre ellos un discípulo y un maestro. Sin mediar palabra, ambos continuaron en lo que correspondía hacer hasta que uno de ellos se puso de pie y se marchó. Luego de esto, quedó vacío el sitio de meditación.

* * *

Un óptimo punto de partida respecto a la existencia de una deidad consiste en que jamás ha respondido una sola pregunta. Es por la virtud de ese silencio que pudo surgir la filosofía. Avanzando a través del esfuerzo filosófico se abandonó el silencio; no obstante, cuando las palabras realmente han cumplido su misión se vuelven insuficientes y el silencio es restituido. No hay necesidad de respuestas más que para comprenderlas como un camino hacia la vacuidad, lo cual corona el despierto culmen de la espiritualidad filosófica.

Notas

Parte I: Nāgārjuna

1. Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media* (MMK), I, 1, pág. 55.

1. La mística implícita en la filosofía de la vacuidad de Nāgārjuna

2. Tola y Dragonetti, *Filosofía de la India*, pág. 37.
3. Arnau, *Arte de probar. Ironía y lógica en India antigua*, 2008.
4. *Cfr*. Zimmer, *Mitos y símbolos de la India*, 2008.
5. Tola y Dragonetti, *Op. cit*., págs. 21-27.
6. Vélez de Cea, «Nāgārjuna y la filosofía del Buddha»; en: *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía* 3, págs. 259-282.
7. Vélez de Cea, «Introducción»; en: Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos del Camino Medio*, págs. 13-15.
8. *Ibíd*., pág. 16.
9. Gómez, «Prólogo»; en: Arnau, *La palabra frente al vacío. La filosofía de Nāgārjuna,* pág. 19.
10. Vélez de Cea, «Introducción»; en: *Nāgārjuna, Versos sobre los fundamentos del Camino Medio*, pág. 17.
11. *Ibíd*., págs. 34-35
12. Arnau, *La palabra frente al vacío*, pág. 29.
13. *Ibíd*., pág. 163.
14. *Ibíd*., pág. 235.
15. Arnau, «La teoría del conocimiento en Nāgārjuna»; en: *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 54, pág. 129.
16. *Cfr*. Soto, «Argumento por reducción al absurdo en Parménides y Nāgārjuna»; en *Konvergencias* 18, págs. 21-36.
17. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, 1995.

18. Capriles, «La vía del medio y la gran perfección»; en: *Dikaiosyn*e 10, pág. 45.
19. Arnau, *La palabra frente al vacío*, pág. 99.
20. *Ibíd*., pág. 27.
21. Sevilla, «El filósofo budista Nāgārjuna y la paradoja del tiempo de McTaggart»; en: *Éndoxa* 13, págs. 85-90.
22. Arnau, *La palabra frente al vacío*, pág. 114.
23. *Ibíd*., pág. 71.
24. *Idem*.
25. *Ibíd*., pág. 57.
26. Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos del Camino Medio* (MMK), pág. 158.
27. Arnau, *La palabra frente al vacío*, pág. 72.
28. *Idem*.
29. Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos del Camino Medio* (MMK), XXV, 19, pág. 172.
30. Arnau, *La palabra frente al vacío*, pág. 140.
31. Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos del Camino Medio* (MMK), XXIV, 18, pág. 160.
32. Martín, «La alteridad de la Shunyata en la filosofía Madhyámika de Nāgārjuna»; en: San Ginés (ed.). *Cruce de miradas, relaciones e intercambios*, pág. 701.
33. Candrakīrti, *Prasannapadā*, 1960.
34. Arnau, «El texto fundamental del Camino Medio. Nāgārjuna"; en: *Estudios de Asia y África* 37, 3, pág. 552.
35. Martín, *Op. cit*., pág. 699.
36. Arnau, «La teoría del conocimiento en Nāgārjuna»; en: *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 54, pág. 131.
37. Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media* (MMK), pág. 119.
38. Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos del Camino Medio* (MMK), XVIII, 5, pág. 124.
39. Arnau, *La palabra frente al vacío*, pág. 35.
40. *Ibíd*., pág. 39.
42. Gómez, «Two jars on two tables. Reflections on the Two Truths»; en: Silk (ed.), *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding*, 2000.
43. Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media* (MMK), XXIV, 9, pág. 175.
44. Arnau, *La palabra frente al vacío*, pág. 96.
45. Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media* (MMK), VII, pág. 95.

46. Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos del Camino Medio* (MMK), VII, pág. 78.
47. *Ibíd*., XVIII, pág. 124.
48. Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media* (MMK), XVIII, pág. 143.
49. Arnau, *La palabra frente al vacío*, pág. 184.
50. Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media* (MMK), XVIII, 8, pág. 255.
51. Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos del Camino Medio* (MMK), XVIII, pág. 125.
52. Vélez de Cea, «Introducción»; en Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos del Camino Medio*, pág. 40.
53. Arnau, *La palabra frente al vacío*, pág. 145.
54. Vélez de Cea, «Introducción»; en Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos del Camino Medio*, pág. 29.
55. Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos del Camino Medio* (MMK), XVIII, 2, pág. 123.
56. Arnau, *La palabra frente al vacío*, pág. 92.

2. El camino hacia la metafilosofía

57. Vélez de Cea, «Introducción»; en Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos del Camino Medio*, pág. 11.
58. Arnau, «Introducción»; en Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media*, pág. 11
59. Arnau, *La palabra frente al vacío*, pág. 77.
60. *Ibíd*., pág. 207.
61. Vélez de Cea, «Introducción»; en Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos del Camino Medio*, pág. 27.
62. Arnau, *La palabra frente al vacío*, pág. 212.
63. Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media* (MMK), XVI, pág. 131.
64. Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos del Camino Medio* (MMK), XVI, pág. 111.
65. Arnau, *La palabra frente al vacío*, pág. 196.
66. Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos del Camino Medio* (MMK), XVIII, pág. 124.
67. *Ibíd*., pág. 126.
68. *Idem*.
69. Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media* (MMK), XVIII, pág. 145.
70. *Ibíd*., XXII, pág. 163.
71. Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos del Camino Medio* (MMK), XXIII, pág. 153.
72. *Ibíd*., XXV, pág. 167.

73. *Ibíd*., pág. 43.
74. Vélez de Cea, «Nāgārjuna y la filosofía del Buddha»; en: *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía* 3, pág. 272.
75. Vélez de Cea, «Introducción»; Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos del Camino Medio*, pág. 31.
76. Arnau, *La palabra frente al vacío*, pág. 74.
77. *Ibíd*., pág. 96.
78. *Ibíd*., pág. 166.
79. *Ibíd*., pág. 261
80. Martín, *Op. cit*., pág. 717.
81. Conze, *The prajñāpāramitā literature*, 1960.
82. Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos del Camino Medio* (MMK), XVII, pág. 113.
83. *Ibíd*., XVIII, 7, pág. 125.

Parte II: Śaṁkara

84. Gaudapāda, Kārikā 2, 32, citado por: Nikhilānanda, *The Madukyopanishad with Gaudapāda's Kārikā and Sankara's Commentary*, pág. 136.

3. La idea del conocimiento en el *advaita* y el gran despertar

85. Martín, *Bhagavad-Gītâ. Con los comentarios advaita de Sankara*, pág. 17.
86. Raphael, «Presentación»; en: Śaṁkara, *La esencia del Vedānta*, pág. 7.
87. Una de sus más célebres interpretaciones es la realizada a las *kārikā* de Gauḍapāda, compilada en el libro titulado *Conciencia y realidad* (Trotta, Madrid, 1998).
88. La obra fue traducida al español y publicada con el título *Discernimiento. Estudio y comentario del tratado «Drig-driśya-viveka» de Śaṁkara* (Trotta, Madrid, 2006).
89. Martín, *Op. cit.,* pág. 17.
90. *Idem*.
91. *Cfr*. Martín, *Conciencia y realidad. Estudio sobre la metafísica* Advaita, 1998; Martín, *Upanisad. Con los comentarios* Advaita *de Sankara*, 2001.
92. *Cfr*. Ingalls, «Śaṁkara's Arguments against the Buddhists»; en: *Philosophy East and West* 3,4, págs. 291-306.
93. Martín, *Bhagavad-Gītâ. Con los comentarios* Advaita *de Sankara*, pág. 17.
94. Suthren, *Śaṁkara's Advaita Vedânta. A way of teaching*, 2005.

95. Martin-Dubost, *Śaṁkara e il vedānta*, 1989.
96. Martín, *Bhagavad-Gītâ. Con los comentarios* Advaita *de Sankara*, pág. 10.
97. Sharma, *Vedānta Advaita. Una introducción*, pág. 94.
98. *Ibíd*., pág. 162.
99. Raphael, *Op. cit*., pág. 9.
100. Martín, *Bhagavad-Gītâ. Con los comentarios* Advaita *de Sankara*, pág. 52.
101. Raphael, *Op. cit*., pág. 8.
102. Sharma, *Op. cit*., pág. 31.
103. Raphael, *Op. cit*., pág. 9.
104. Sharma, *Op. cit*., pág. 38.
105. *Idem*.
106. Sharma, *Op. cit*., pág. 68.
107. Śaṁkara, «Vākyavritti»; en: Śaṁkara, *La esencia del Vedānta*, pág. 37.
108. Martín, *Bhagavad-Gītâ. Con los comentarios* Advaita *de Sankara*, pág. 18.
109. A pesar de que no se ha comprobado del todo, suele considerarse a Śaṁkara como el autor del *Advaita Bodha Dipika*. Se ha especulado erróneamente con que el libro, también conocido como *La lámpara del conocimiento no-dual*, fue escrito por Sri Karpatra Swami; no obstante, la labor de este último fue la de compilar los textos de Śaṁkara y ordenarlos didácticamente (algo similar a lo que en su momento hizo Andrónico de Rodas con los textos de Aristóteles que finalmente produjeron la *Metafísica*). Es probable que hayan sido incluidos algunos textos de otros autores, pero no hay manera de saber cuáles son o qué parte del libro ocupan. El texto original, en sánscrito, contenía doce capítulos de los que solo se conservan ocho. Elaborado en sentido dialéctico, la obra abarca aspectos como la sobreimposición y su supresión, los medios para la realización, la extinción de la mente, la realización, el valor de escuchar y la aniquilación de las latencias. Sri Ramana Maharshi solía atribuir al *Advaita Bodha Dipika* la cualidad de introducir de manera genuina al pensamiento Advaita; debido a que tal fue la intención de la vida de Śaṁkara y dado que el estilo del texto es similar al del filósofo que nos ocupa, optamos por la conclusión más socorrida, es decir, la de considerarlo su autor. Aun así, tal como hemos señalado, no hay manera de garantizarlo en forma definitiva.
110. Martín, *Bhagavad-Gītâ. Con los comentarios* Advaita *de Sankara*, pág. 18.
111. *Idem*.

112. Śaṁkara, *Advaita Bodha Dipika*, pág. 15.
113. Martín, *Bhagavad-Gītâ. Con los comentarios* Advaita *de Sankara*, pág. 18.
114. Śaṁkara, *Advaita Bodha Dipika*, pág. 14.
115. Śaṁkara, «Vākyavritti»; en: Śaṁkara, *La esencia del Vedānta*, pág. 29.
116. Śaṁkara, *Advaita Bodha Dipika*, pág. 22.
117. Sharma, *Op. cit.*, pág. 121.
118. *Ibíd.*, pág. 124.
119. *Ibíd.*, pág. 127.
120. Martín, *Bhagavad-Gītā. Con los comentarios* Advaita *de Sankara*, pág. 10.
121. *Ibíd.*, pág. 17.
122. *Ibíd.*, pág. 309.
123. *Idem.*
124. *Ibíd.*, pág. 310.
125. Sharma, *Op. cit.*, pág. 152.
126. Śaṁkara, «Vākyavritti»; en: Śaṁkara, *La esencia del Vedānta*, pág. 43.
127. Martín, *Bhagavad-Gītā. Con los comentarios* Advaita *de Sankara*, pág. 315.
128. *Ibíd.*, pág. 312.
129. García, «Sankara y lo Absoluto: el Brahman y la caracterización Sat-Jñâna-Ânanda hasta la síntesis del Upadesasâhasrī»; en: *Fragmentos de filosofía* 4, pág. 57.
130. *Idem.*
131. Śaṁkara, *Advaita Bodha Dipika*, pág. 26.
132. *Ibíd.*, pág. 27.
133. Martín, *Bhagavad-Gītā. Con los comentarios* Advaita *de Sankara*, pág. 313.

4. Conciencia y liberación en el pensamiento de Śaṁkara

134. *Ibíd.*, pág. 19.
135. *Idem.*
136. Śaṁkara, «Vākyavritti»; en: Śaṁkara, *La esencia del Vedānta*, pág. 31.
137. Raphael, *Op. cit.*, pág. 10.
138. *Ibíd.*, pág. 9.
139. Śaṁkara, «Vākyavritti»; en: Śaṁkara, *La esencia del Vedānta*, pág. 38.
140. Śaṁkara, *La esencia del Vedānta*, pág. 39.
141. Śaṁkara, «Âtmabodha»; en: Śaṁkara, *La esencia del Vedānta*, pág. 62.
142. Sesha, *Atmabodha de Sri Sankaracharya. Conocimiento del Sí Mismo*, pág. 101.
143. Sharma, *Op. cit.*, pág. 69.
144. *Ibíd.*, pág. 39.

145. Śaṁkara, «Âtmabodha»; en: Śaṁkara, *La esencia del Vedānta*, pág. 62.
146. Sesha, *Op. cit.*, pág. 154.
147. Sharma, *Op. cit.*, pág. 13.
148. Hiriyanna, *The Essentials of Indian Philosophy*, pág. 19.
149. Sharma, *Op. cit.*, pág. 51.
150. *Ibíd.*, pág. 53.
151. Śaṁkara, *La esencia del Vedānta*, pág. 34.
152. Sharma, *Op. cit.*, pág. 146.
153. Raphael, *Op. cit.*, pág. 7.
154. Śaṁkara, «Vākyavritti»; en: Śaṁkara, *La esencia del Vedānta*, pág. 42.
155. Śaṁkara, *La esencia del Vedānta*, pág. 43.
156. Śaṁkara, «Âtmabodha»; en: Śaṁkara, *La esencia del Vedānta*, pág. 76.
157. Sesha, *Op. cit.*, pág. 237.
158. Śaṁkara, «Âtmabodha»; en: Śaṁkara, *La esencia del Vedānta*, pág. 73.
159. Sesha, *Op. cit.*, pág. 214.
160. Śaṁkara, *La esencia del Vedānta*, págs. 28-29.
161. García, *Op. cit.*, pág. 48.
162. Śaṁkara, *Advaita Bodha Dipika*, pág. 16.
163. Merlo, *Las enseñanzas de Sri Aurobindo*, pág. 9.
164. *Ibíd.*, págs. 63-69.
165. *Ibíd.*, pág. 67.
166. *Ibíd.*, pág. 68.
167. *Ibíd.*, pág. 66.
168. Zimmer, *Filosofías de la India*, pág. 455.
169. *Ibíd.*, pág. 456.
170. *Idem*.
171. *Ibíd.*, pág. 457.
172. *Ibíd.*, pág. 450.
173. *Idem*.
174. *Ibíd.*, pág. 456.

5. La no-dualidad y el sí mismo

175. Śaṁkara, *La esencia del Vedānta*, pág. 21.
176. *Ibíd.*, pág. 49.
177. García, *Op. cit.*, pág. 47.
178. Śaṁkara, «Vākyavritti»; en: Śaṁkara, *La esencia del Vedānta*, pág. 20.
179. *Idem*.
180. *Idem*.
181. *Ibíd.*, pág. 21.

182. *Ibíd*., pág. 25.
183. *Idem*.
184. *Ibíd*., pág. 27.
185. *Idem*.
186. *Ibíd*., pág. 28.
187. *Ibíd*., pág. 39.
188. *Ibíd*., pág. 40.
189. *Ibíd*., pág. 27.
190. Śaṁkara, *La esencia del Vedānta*, pág. 40.
191. Raphael, *Op. cit*., pág. 7.
192. Sesha, *Op. cit*., pág. 240.
193. Raphael, *Op. cit*., págs. 7-8.
194. Śaṁkara, *La esencia del Vedānta*, págs. 54-55.
195. Sesha, *Op. cit*., pág. 40.
196. Śaṁkara, «Âtmabodha»; en: Śaṁkara, *La esencia del Vedānta*, pág. 51.
197. *Ibíd*., pág. 52.
198. Rapahel, *Op. cit*., pág. 8.
199. Śaṁkara, «Âtmabodha»; en: Śaṁkara, *La esencia del Vedānta*, pág. 52.
200. Sesha, *Op. cit*., pág. 26.
201. Śaṁkara, «Âtmabodha»; en: Śaṁkara, *La esencia del Vedānta*, pág. 61.
202. Sesha, *Op. cit*., pág. 89.
203. Śaṁkara, «Âtmabodha»; en: Śaṁkara, *La esencia del Vedānta*, pág. 63.
204. Sesha, *Op. cit*., pág. 121.
205. *Cfr*. Sevilla, *Contemplar la Nada*, 2017.
206. Śaṁkara, «Âtmabodha»; en: Śaṁkara, *La esencia del Vedānta*, pág. 66.

6. Ser la realidad

207. Śaṁkara, *La esencia del Vedānta*, pág. 17.
208. *Ibíd*., pág. 18.
209. Cavallé, «La doctrina Advaita o la perspectiva no-dual»; en: Gómez de Liaño, Cavallé, Vélez y Catena, *Hinduismo y Budismo*, pág. 69.
210. *Idem*.
211. Śaṁkara, *La esencia del Vedānta*, pág. 18.
212. Śaṁkara, «Vākyavritti»; en: Śaṁkara, *La esencia del Vedānta*, pág. 35.
213. *Ibíd*., pág. 36.
214. Sesha, *Op. cit*., pág. 141.
215. García, *Op. cit*., pág. 42.
216. Nisargadatta, *Yo soy eso*, pág. 371.
217. *Idem*.

218. Sharma, *Op. cit.*, p 12.
219. *Ibíd.*, pág. 13.
220. *Ibíd.*, pág. 15.
221. Albrecht, *Filosofía final*, págs. 125-137.
222. Tola y Dragonetti, *Op., cit.*, pág. 315.
223. Mahadevan, *Outlines of hinduism*, pág. 141.
224. Sharma, *Op. cit.*, pág. 39.
225. Raphael, *Op. cit.*, pág. 10.
226. Śaṁkara, *La esencia del Vedānta*, pág. 33.
227. Sharma, *Op. cit.*, pág. 152.
228. Arnau, *Cosmologías de la India*, pág. 103.
229. Zimmer, *Filosofías de la India*, pág. 492.
230. Cavallé, *La sabiduría de la no-dualidad*, pág. 618.
231. *Ibíd.*, pág. 616.
232. *Ibíd.*, pág. 617.
233. *Idem.*
234. *Ibíd.*, pág. 618.
235. *Idem.*

Parte III: Nishitani

236. Nishitani, *La religión y la nada*, pág. 118.

7. Aportaciones de la filosofía de Nishitani a pensamiento de Occidente

237. Inoue, «Characteristics of Eastern Thought and the Philosophy of Kyoto School»; en: *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences* 10, 6, pág. 1.419.
238. Hase, «Nishitani's Philosophy of Emptiness in "Emptiness and Immediacy"»; en: *Japanese Religions* 34, 1, pág. 81.
239. Del Arco, «La escuela filosófica de Kioto como paradigma para una reflexión intercultural»; en: *Arbor* 705, pág. 229.
240. *Ibíd.*, pág. 230.
241. Heisig, *Los filósofos de la nada*, pág. 238.
242. *Ibíd.*, pág. 324.
243. Nishitani, *Op.* cit., pág. 327.
244. *Cfr.* Del Arco, *Op. cit.*, págs. 237-239.
245. *Ibíd.*, pág. 244.
246. Motiekaitis, «Emptying Śūnyatā: a Critical Reading of Nishitani's Religion and Nothingness»; en: *International Journal of Area Studies* 10, 1, pág. 80.
247. Heisig, *Op. cit.*, pág. 13.

248. *Ibíd*., pág. 321.
249. Zavala, *La otra filosofía japonesa,* 1997.
250. Parkes, *Heidegger an Asian thought*, pág. 10.
251. Nishitani, *Op. cit*., pág. 150.
252. *Ibíd*., pág. 98.
253. Heisig, *Op. cit*., pág. 235.
254. Sevilla, «Ethics of Emptiness East and West: Examining Nishitani, Watsuji, and Berdyaev»; en: Inaga, *Questioning Oriental Aesthetics and Thinking Conflicting Visions of "Asia" under the Colonial Empires*, 2011.
255. *Ibíd*., págs. 255-259.
256. Baeza, «El maestro Eckhart y la obra de Nishitani *La religión y la nada*»; en: *Círculo hermenéutico* 7, pág. 32.
257. Heisig, *Op. cit*., pág. 9.
258. Motiekaitis, *Op. cit*., pág. 79.
259. Heisig, «Introducción»; en: Nishitani, *La religión y la nada*, pág. 22.

8. El yo y el vacío en Nishitani

260. *Ibíd*., pág. 15.
261. Nishitani, *Op. cit*., pág. 148.
262. Heisig, *Los filósofos de la nada*, pág. 290.
263. Nishitani, *Op. cit*., pág. 51.
264. Maldonado, «Del cuestionamiento del yo-razón en Occidente al yo sin yo de Oriente»; en: *Anuario de Filosofía* 1, pág. 153.
265. Nishitani, *Op. cit*., pág. 286.
266. *Ibíd*., pág. 122.
267. *Ibíd*., pág. 110.
268. Heisig, «Introducción»; en: Nishitani, *La religión y la nada*, pág. 19.
269. Heisig, *Los filósofos de la nada*, pág. 294.
270. Nishitani, *Op. cit*., págs. 215- 216.
271. *Ibíd*., pág. 123.
272. *Idem*.
273. *Ibíd*., págs. 210- 211.
274. *Ibíd*., pág. 316.
275. *Ibíd*., pág. 318.
276. *Ibíd*., pág. 204.
277. *Cfr*. Sevilla, "Ethics of Emptiness East and West: Examining Nihitani, Watsuji, and Berdyaev"; en: Inaga, *Questioning Oriental Aesthetics and Thinking Conflicting Visions of "Asia" under the Colonial Empires*, págs. 240-241.
278. Hase, *Op. cit*., págs. 75-82.

279. Csikszentmihalyi, *Fluir*, pág. 70.
280. Nishitani, «Emptiness and Sameness»; en: Marra, *Modern Japanese Aesthetics: A Reader*, pág. 192.
281. Hase, *Op. cit.*, pág. 76.
282. Sevilla, "Ethics of Emptiness East and West: Examining Nihitani, Watsuji, and Berdyaev"; en: Inaga, *Questioning Oriental Aesthetics and Thinking Conflicting Visions of "Asia" under the Colonial Empires*, pág. 259.
283. Russell, «Keiji Nishitani and Karl Rahner: A Response to Nihility»; en: *Buddhist-Christian Studies* 28, págs. 27-28.
284. *Ibíd.*, pág. 36.
285. Nishitani, *La religión y la nada*, pág. 62.

9. La nihilidad com preámbulo a la vacuidad

286. Heisig, *Los filósofos de la nada*, pág. 277.
287. *Idem*.
288. Maldonado, *Op. cit.*, pág. 153.
289. Heisig, *Los filósofos de la nada*, págs. 279-280.
290. *Ibíd.*, pág. 406.
291. Nishitani, *La religión y la nada*, pág. 40.
292. Maldonado, *Op. cit.*, pág. 153.
293. Nishitani, *La religión y la nada*, pág. 40.
294. *Ibíd.*, pág. 323.
295. *Cfr*. Sevilla, *Apología del vacío*, 2016.
296. Nishitani, *La religión y la nada*, pág. 44.
297. *Ibíd.*, pág. 73.
298. *Ibíd.*, págs. 149-150.
299. *Ibíd.*, pág. 150.
300. *Ibíd.*, pág. 236.
301. *Ibíd.*, pág. 154.
302. *Ibíd.*, pág. 160.
303. *Ibíd.*, pág. 229.
304. *Ibíd.*, pág. 329.
305. *Ibíd.*, pág. 151.
306. *Ibíd.*, pág. 177.
307. *Ibíd.*, pág. 121.
308. *Ibíd.*, pág. 127.
309. *Ibíd.*, pág. 179.
310. *Ibíd.*, pág. 195.
311. *Ibíd.*, pág. 239.

312. Heisig, *Los filósofos de la nada*, pág. 274.
313. *Ibíd*., pág. 299.
314. Sevilla, «Ethics of Emptiness East and West: Examining Nishitani, Watsuji, and Berdyaev» en: Inaga, *Questioning Oriental Aesthetics and Thinking Conflicting Visions of "Asia" under the Colonial Empires*, pág. 238.
315. Heisig, «Introducción», en: Keiji Nishitani, *La religión y la nada*, pág. 18.
316. Heisig, *Los filósofos de la nada*, pág. 308.
317. Nishitani, *On Buddhism*, pág. 29.
318. Heisig, *Los filósofos de la nada*, pág. 308.
319. Nishitani, *La religión y la nada*, pág. 294.
320. Nishitani, *On Buddhism*, pág. 47.
321. *Cfr*. Nishitani, *La religión y la nada*, pág. 268.
322. Heisig, *Los filósofos de la nada*, pág. 330.
323. Nishitani, *On Buddhism*, pág. 56.
324. *Idem*.
325. Nishitani, *La religión y la nada*, pág. 95.
326. *Ibíd*., pág. 37.
327. Heisig, *Los filósofos de la nada*, pág. 331.
328. Nishitani, *La religión y la nada*, pág. 327.
329. *Idem*.
330. *Cfr.* Sevilla, «Ethics of Emptiness East and West: Examining Nishitani, Watsuji, and Berdyaev»; en: Inaga, *Questioning Oriental Aesthetics Conflicting Visions of "Asia" under the Colonial Empires*, pág. 255.
331. Heisig, *Los filósofos de la nada*, pág. 290.
332. Baeza, «El maestro Eckhart y la obra de Nishitani *La religión y la nada*», en: *Círculo hermenéutico* 7, pág. 28.
333. Heisig, *Los filósofos de la nada*, pág. 277.
334. *Ibíd*., pág. 306.
335. *Ibíd*., pág. 307.
336. Heisig, «Introducción»; en: Nishitani, *La religión y la nada*, pág. 19.
337. Nishitani, *La religión y la nada*, pág. 181.
338. Heisig, *Los filósofos de la nada*, pág. 307.
339. *Ibíd*., pág. 308.
340. *Cfr.* Nishitani, «Science and Zen»; en: Frederick, *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School*, 1982.
341. Nishitani, *La religión y la nada*, pág. 116.
342. *Ibíd*., pág. 112.
343. *Ibíd*., pág. 156.
344. *Ibíd*., págs. 110-111.

345. Heisig, *Los filósofos de la nada*, pág. 310.
346. *Cfr.* Nishitani, «Ontology and Utterance»; en: *Philosophy East and West* 31, págs. 29-43.
347. Nishitani, *La religión y la nada*, pág. 279.
348. Heisig, *Los filósofos de la nada*, pág. 306.
349. *Idem*.

10. La espiritualidad filosófica implícita en las aportaciones de Nishitani

350. Inoue, «Characteristics of Eastern Thought and the Philosophy of Kyoto School»; en: *Journal of Siberian Federal University: Humanities & Social Sciences* 10, 6, pág. 1419.
351. *Cfr*. Saviani, *El Oriente de Heidegger*, 2004.
352. Nishitani, *On Buddhism*, pág. 48.
353. *Idem*.
354. Nishitani, *La religión y la nada*, pág. 71.
355. *Cfr.* Nishitani, «Nothingness and Death in Heidegger and Zen Buddhism»; en: *The Eastern Buddhist* 18, págs. 90-104.
356. Heisig, «Introducción»; en: Nishitani, *La religión y la nada*, pág. 16.
357. *Cfr.* Nishitani, *The Self-Overcoming of Nihilism*, 1990.
358. Heisig, *Los filósofos de la nada*, pág. 317.
359. Heisig, «Introducción»; en: Nishitani, *La religión y la nada*, pág. 19.
360. Heisig, *Los filósofos de la nada*, pág. 292.
361. Nishitani, *La religión y la nada*, pág. 266.
362. Nishitani, «The I-Thou Relation in Zen Buddhism»; en: *The Eastern Buddhist* II/2, pág. 48.
363. *Idem*.
364. Heisig, *Los filósofos de la nada*, pág. 278.
365. Heisig, «Introducción»; en: Nishitani, *La religión y la nada*, pág. 12.
366. Nishitani, *On Buddhism*, pág. 122.
367. Juan 12, 24-26.
368. *Cfr.* Russell, «Keiji Nishitani and Karl Rahner: A Response to Nihility»; en: *Buddhist-Christian Studies* 28, págs. 27-41.
369. *Ibíd*., pág. 32.
370. Nishitani, *La religión y la nada*, págs. 63-64.
371. Russell, *Op. cit*., pág. 36.
372. Nishitani, *La religión y la nada*, pág. 352.
373. *Ibíd*., pág. 268.
374. *Ibíd*., pág. 83.
375. *Ibíd*., pág. 65.

376. Heisig, *Los filósofos de la nada*, pág. 273.
377. *Ibíd*., pág. 242.
378. *Ibíd*., pág. 274.
379. *Ibíd*., pág. 240.
380. Nishitani, *La religión y la nada*, pág. 265.
381. Heisig, *Los filósofos de la nada*, pág. 310.
382. *Ibíd*., pág. 312.
383. *Ibíd*., pág. 282.
384. *Cfr*. Inoue, *Op. cit.,* págs. 1414-1420.
385. Heisig, *Los filósofos de la nada*, pág. 239.
386. Heisig, «Introducción»; en: Nishitani, *La religión y la nada*, pág. 15.
387. Heisig, *Los filósofos de la nada*, pág. 299.
388. *Cfr*. De la Cruz, «Noche oscura»; en: *Obras completas*, Libro II, págs. 521-555. El místico cofundador de la Orden los Carmelitas Descalzos no duda en referir el efecto purgativo de la noche oscura, es decir, la observa como un vaciamiento antecedente que oscurece el espíritu para proceder a ilustrarlo y darle luz.
389. Nishitani, *La religión y la nada*, pág. 201.
390. Del Arco, *Op. cit*., pág. 235.
391. Nishitani, *La religión y la nada*, pág. 350.
392. Nishitani, *The Self-Overcoming of Nihilism*, 1990.
393. Del Arco, *Op. cit*., pág. 232.
394. Se trata del compendio de la obra de Nishitani. El conjunto también es conocido como *Nishitani Keiji's Works*, el cual está distribuido en un total de veintiséis volúmenes (Sōbunsha, Tokio, 1987). La traducción de la obra del filósofo japonés, mayormente realizada en idioma inglés, ha seguido una ruta independiente del orden del compendio, tomando escritos por separado, principalmente los artículos y libros más representativos.
395. Nishitani, *La religión y la nada*, pág. 76.
396. *Ibíd*., pág. 205.
397. *Ibíd*., pág. 238.
398. *Ibíd*., pág. 354.
399. *Ibíd*., pág. 315.
400. *Ibíd*., pág. 314.
401. Heisig, *Los filósofos de la nada*, pág. 308.
402. *Cfr*. Heisig, «Philosophy as Spirituality: The Way of Kyoto School»; en: Takeuchi, *Buddhist Spirituality* 2, págs. 367-388.
403. *Cfr*. Unno, *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji: Encounter with Emptiness*, 1989.

Bibliografía

Albrecht, Ada (2012). *Filosofía final. Enseñanzas de los monjes en los Himalayas*. Buenos Aires: Hastinapura.

Arnau, Juan (2002). «El texto fundamental del Camino Medio. Nāgārjuna». *Estudios de Asia y África*, vol. 37, núm. 3, págs. 527-557.

Arnau, Juan (2005). *La palabra frente al vacío. La filosofía de Nāgārjuna*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Arnau, Juan (2008). *Arte de probar. Ironía y lógica en India antigua*. México: Fondo de Cultura Económica.

Arnau, Juan (2011). «La teoría del conocimiento en Nāgārjuna». *Daimon. Revista Internacional de Filosofía,* vol. 54, págs. 125-136.

Arnau, Juan (2011). «Introducción». En: Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media*. Madrid: Siruela.

Arnau, Juan (2012). *Cosmologías de la India*. México: Fondo de Cultura Económica.

Baeza, Ricardo (2007). «El maestro Eckhart y la obra de Nishitani *La religión y la nada*». *Círculo Hermenéutico*, vol. 7, págs. 25-32.

Cavallé, Mónica (1999). «La doctrina Advaita o la perspectiva no-dual». En: Gómez de Liaño, I.; Cavallé, M. y Vélez, A. *Hinduismo y budismo*. Madrid: Etnos, págs. 51-88.

Cavallé, Mónica (2008). *La sabiduría de la no-dualidad*. Barcelona: Editorial Kairós.

Candrakīrti (1960). *Prasannapadā*. En: P. L. Vaidya (ed.), *Darbhaga: Buddhist Sanskrit Texts*, 10. The Mithila Institute.

Capriles, Elias (2003). «La vía del medio y la gran perfección». *Dikaiosyne. Revista de filosofía práctica*, vol. 10, págs. 38-84.

Conze, Edward (1960). *The prajñāpāramitā literature*. Gravenhage: Mouton & Co.

Coomaraswamy, Ananda (2001). *El vedānta y la tradición occidental*. Madrid: Siruela.

Csikszentmihalyi, Mihaly (2013). *Fluir*. Barcelona: Editorial Kairós.

Del Arco, Javier (2004). «La escuela filosófica de Kioto como paradigma para una reflexión intercultural». *Arbor*, CLXXIX, 705, págs. 229-246.

De la Cruz, Juan (2009). «Noche oscura»; en: *Obras completas*, Libro II. Madrid: BAC, págs. 521-545.

García, Francisco (1994). «Sankara y lo Absoluto: el Brahman y la caracterización Sat-Jñāna-Ānanda hasta la síntesis del Upadesasāhasrī». *Fragmentos de Filosofía*, vol. 4, págs. 35-58.

Garfield, Jay (1995). *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*. Oxford: Oxford University Press.

Gómez, Luis (2000). «Two jars on two tables. Reflections on the Two Truths». En: J.A. Silk (ed.), *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding. The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Gómez, Luis (2005). «Prólogo». En: J. Arnau, *La palabra frente al vacío. La filosofía de Nāgārjuna*. México: FCE, págs. 19-21.

Hase, Shōtō (2009). «Nishitani's Philosophy of Emptiness in "Emptiness and Immediacy"». *Japanese Religions*, vol. 34, núm. 1, págs. 75-82.

Heisig, James (1999). «Philosophy as Spirituality: The Way of Kyoto School». En: Y. Takeuchi (ed.), *Buddhist Spirituality. Volume 2: Latter China, Korea Japan and The Modern World*. Nueva York: Crossroad, págs. 367-388.

Heisig, James (2002). *Los filósofos de la nada*. Barcelona: Herder.

Heisig, James (2003). «Introducción». En: K. Nishitani, *La religión y la nada*. Madrid: Siruela, págs. 9-25.

Hiriyanna, Mysore (1949). *The Essentials of Indian Philosophy*. Londres : George Allen & Unwin.

Ingalls, Daniel (1954). «Śaṁkara´s Arguments against the Buddhists». *Philosophy East and West*, vol. 3, núm. 4, págs. 291-306.

Inoue, Katsuhito (2013). «Characteristics of Eastern Thought and the Philosophy of Kyoto School». *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*, vol. 10, núm. 6, págs. 1.407-1.422.

López, Juan (2013). *Esencia y vacío en la obra de T. Izutsu y K. Nishitani*. Tesis para la obtención del doctorado de Filosofía. Universidad de Compostela, Santiago de Compostela.

Mahadevan, Ponnambalam (1971). *Outlines of hinduism*. Bombay: Chetana Limited.

Maldonado, Rebeca (2007). «Del cuestionamiento del yo-razón en Occidente al yo sin yo de Oriente». *Anuario de Filosofía*, vol. 1, págs. 143-166.

Martín, Antonio (2010). «La alteridad de la Shunyata en la filosofía Madhyámika de Nāgārjuna». En: P. San Ginés (ed.). *Cruce de miradas, relaciones e intercambios*. Granada: CEIAP, págs. 699-718.

Martín, Consuelo (1998). *Conciencia y realidad. Estudio sobre la metafísica* Advaita. Madrid: Trotta.

Martín, Consuelo (2001). *Upanisad. Con los comentarios* Advaita *de Sankara*. Trotta, Madrid.

Martín, Consuelo (2007). *Bhagavad-Gītā. Con los comentarios* Advaita *de Sankara*. Madrid: Trotta.

Martin-Dubost, Paul (1989). *Śaṁkara e il vedānta*. Roma: Edizione Asram Vidyā.

Merlo, Vicente (2006). *Las enseñanzas de Sri Aurobindo*. Barcelona: Editorial Kairós.

Motiekaitis, Ramunas (2015). «Emptying Śūnyatā: a Critical Reading of Nishitani's Religion and Nothingness». *International Journal of Area Studies*, vol. 10, núm. 1, págs. 69-83.

Nāgārjuna (2003). *Versos sobre los fundamentos del Camino Medio* (MMK). Trad. Abraham Vélez de Cea. Barcelona: Editorial Kairós.

Nāgārjuna (2011). *Fundamentos de la vía media* (MMK). Trad. Juan Arnau Navarro. Madrid: Siruela.

Nikhilānanda, Swāmī (1936). *The Madukyopanishad with Gaudapāda's Kārikā and Sankara's Commentary*. Rāmakrisnā Ashram, Mysore.

Nisargadatta, Maharaj Sri (1998). *Yo soy eso*. Málaga: Sirio.

Nishitani, Keiji (1969). «The I-Thou Relation in Zen Buddhism». *The Eastern Buddhist* II/2, págs. 39-53.

Nishitani, Keiji (1981). «Ontology and Utterance». *Philosophy East and West*, vol. 31, págs. 29-43.

Nishitani, Keiji (1982). «Science and Zen». En: F. Frederick (ed.) *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School*. Nueva York: Crossroad Publishing Co.

Nishitani, Keiji (1985). «Nothingness and Death in Heidegger and Zen Buddhism». *The Eastern Buddhist*, vol. 18, núm. 1, págs. 90-104.

Nishitani, Keiji (1987). *Nishitani Keiji Chosakushū* / 西谷啓治著作集 (*Nishitani Keiji's Works*), 26 vols. Tokio: Sōbunsha.

Nishitani, Keiji (1990). *The Self-Overcoming of Nihilism*. Albany: State University of New York Press.

Nishitani, Keiji (1999). «Emptiness and Sameness». En: M. Marra, *Modern Japanese Aesthetics: A Reader*. Honolulu: University of Hawai'i Press, págs. 179-217.

Nishitani, Keiji (2003). *La religión y la nada*. Madrid: Siruela.

Nishitani, Keiji (2006). *On Buddhism*. New York: State University of New York Press.

Parkes, Graham (1987). *Heidegger an Asian thought*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Raphael (1995). «Presentación». En: Śaṁkara, *La esencia del Vedānta*. Barcelona: Editorial Kairós, págs. 7-11.

Russell, Heidi (2008). «Keiji Nishitani and Karl Rahner: A Response to Nihility». *Buddhist-Christian Studies*, vol. 28, págs. 27-41.

Śaṁkara (1995). «Vākyavritti» y «*Ātmabodha*». En: Śaṁkara, *La esencia del Vedānta*. Barcelona: Editorial Kairós, págs. 19-43 y págs. 51-77.

Śaṁkara (2013). *Advaita Bodha Dipika*. Málaga: Sirio.

Saviani, Carlo (2004). *El Oriente de Heidegger*. Barcelona: Herder.

Sesha (2013). *Atmabodha de Sri Sankaracharya. Conocimiento del Sí Mismo*. Bilbao: Asociación Filosófica Vedānta Advaita Sesha.

Sevilla, Antón (2011). «Ethics of Emptiness East and West: Examining Nishitani, Watsuji, and Berdyaev». En: S. Inaga (ed.) *Questioning Oriental Aesthetics and Thinking Conflicting Visions of «Asia» under the Colonial Empires*. Kioto: International Research Center for Japanese Studies, págs. 237-264.

Sevilla, Héctor (2016). *Apología del vacío. Hacia una resignificación de la ausencia*. Ciudad de México: Colofón.

Sevilla, Héctor (2017). *Contemplar la Nada. Un camino alterno hacia la comprensión del Ser*. Ciudad de México: Itaca.

Sevilla, Martín (2000). «El filósofo budista Nāgārjuna y la paradoja del tiempo de McTaggart». Éndoxa. *Series filosóficas*, vol. 13, págs. 85-90.

Sharma, Arvind (2013). *Vedānta Advaita. Una introducción*. Barcelona: Editorial Kairós.

Soto, Rubén (2005). «Argumento por reducción al absurdo en Parménides y Nāgārjuna». *Konvergencias*, vol. 18, págs. 21-36.

Suthren, Hirst (2005). *Śaṁkara's Advaita Vedānta. A way of teaching*. Nueva York: RoutledgeCurzon.

Tola, Fernando; Dragonetti, Carmen (2008). *Filosofía de la India*. Barcelona: Editorial Kairós.

Unno, Taisetsu (1989). *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji: Encounter with Emptiness*. Berkeley: Asian Humanities Press.

Vélez de Cea, Abraham (1998). «Nāgārjuna y la filosofía del Buddha». *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, vol. 3, págs. 259-282.

Vélez de Cea, Abraham (2003). «Introducción». En: Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos del Camino Medio*. Barcelona: Editorial Kairós.

Zavala, Jacinto (1997). *La otra filosofía japonesa*. Ciudad de México: El Colegio de Michoacán.

Zimmer, Heinrich (2010). *Filosofías de la India*. Madrid: Sexto Piso.

Zimmer, Heinrich (2008). *Mitos y símbolos de la India*. Madrid: Siruela.

editorial Kairós

Puede recibir información sobre nuestros
libros y colecciones o hacer comentarios
acerca de nuestras temáticas en:

www.editorialkairos.com

Numancia, 117-121 • 08029 Barcelona • España
tel +34 934 949 490 • info@editorialkairos.com

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales

Si bien la experiencia religiosa puede ser espiritual, no toda intención espiritual debiera ser sometida a los estándares de la religiosidad. La actitud mística puede encontrarse en la filosofía o la indagación racional. Tal y como muestra Héctor Sevilla, el paradigma de la vacuidad es propio de quienes han hecho de su vida una prosa donde las preguntas son superadas por el silencio. En ese estado, incluso la idea de *despertar* deberá ponerse en duda.

Espiritualidad filosófica aborda, en primer lugar, el pensamiento sobre lo real, lo ilusorio y lo verdadero ofrecido por el famoso filósofo budista Nāgārjuna. A continuación, el texto ofrece distintos análisis de las contribuciones de Śaṁkara, encomiable pensador hindú de la no-dualidad. Por último, la obra alude ampliamente a la racionalidad espiritual de Nishitani, clímax de la escuela filosófica de Kyoto.

Con su análisis, el autor nos muestra cómo el auténtico amor a la sabiduría puede cooperar en la recuperación de la consciencia del ser humano contemporáneo, enraizado en una sociedad tan dispersa que ha perdido la atención hacia lo esencial.

Héctor Sevilla es doctor en Filosofía, miembro de la Asociación Filosófica de México, de la Asociación Transpersonal Iberoamericana y de la Sociedad Académica de Filosofía de España. Es profesor e investigador de la Universidad de Guadalajara. Sobresalen sus libros *Contemplar la Nada*, *Filosofía transpersonal y Apología del vacío*. Ha contribuido con sus estudios y publicaciones al ámbito de la ontología, la mística y la literatura, aportando las bases de un renovado nihilismo de corte transpersonal.

Sabiduría perenne

Imagen cubierta: Ka Ho Leung

www.editorialkairos.com
www.letraskairos.com

Acceso Abierto

9 788499 886374